

Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien

— *Sprache als Mittel der Hermeneutik* —

von

PAUL ADOLF KLAUS OTTE

von Wuppertal-Barmen

Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät
der Universität Basel

1965



1967

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Genehmigt von der Theologischen Fakultät der Universität Basel auf
Antrag der Herren Professoren Dr. Heinrich Ott und Dr. Bo Reicke.
Basel, den 13. Dezember 1965

Der Dekan
Prof. Dr. Heinrich Ott



Satz und Druck: P. G. Keller — 8053 Zürich
Einband: Heinr. Koch, Großbuchbinderei, Tübingen

VORWORT

Die vorliegende Studie ist das Teilergebnis einer Untersuchung über die Verwendung alttestamentlicher Zitate und Texte bei Verfassern im Hellenismus. Die Aufzählung von Zitationsformeln oder die Beschreibung zeitbedingter Auslegungsmethoden, wie die der Typologie oder der Allegorie, konnten mich solange nicht befriedigen, bis die Ontologie gefunden war, welche solches Auslegungsverfahren ausreichend begründet. Deshalb fragt diese Arbeit nach den philosophischen Grundlagen der betreffenden Verfasser, welche das Sprachverständnis und die Auslegung älterer sprachlicher Erzeugnisse im Hellenismus erklären können. In Philo von Alexandrien bot sich ein hellenistischer Verfasser an, in dessen Werk solche Gründe explizit reflektiert und diese Reflexionen dann auch praktisch in der Auslegung alttestamentlicher Texte angewendet werden. Deshalb mag die vorliegende Studie die Richtung weisen, in der spätere Studien über Paulus oder den Hebräerbrieft anzustellen wären.

Der Weg der angefangenen Arbeit drängte sich vom Ungenügen der historischen Untersuchungen zum Thema auf, die meist bei der Beschreibung des Auslegungsverfahrens stehenbleiben, ohne eine plausible Erklärung für die Methoden zu bieten. Diese Erklärung kann aber erst von den Voraussetzungen her umfänglich gegeben werden, welche einem bestimmten Werk inhärieren. Während der Arbeit wurde deutlich, daß ein textgemässes Verständnis und auch die sachgemässe Exegese älterer Sprachzeugnisse nur dann befriedigend beigebracht werden können, wenn die ontologischen Voraussetzungen der betreffenden Texte mit den philosophischen Prämissen des heutigen Auslegers gründlich konfrontiert werden. Dass ein solches Unternehmen mitten in die Problematik moderner Hermeneutik vorstösst, braucht wohl nicht eigens erläutert zu werden. Ob die in dieser Studie erarbeiteten Ergebnisse nicht nach einer Vertiefung der üblichen historisch-kritischen Exegese rufen, bleibt dem Urteil des Lesers überlassen. Ich möchte jedenfalls versuchen, diesen Weg einer „ontologischen Exegese“ zu gehen.

Am Schluss möchte ich allen danken, die meinen bisherigen Versuch mit Rat und Tat unterstützt haben. Danken möchte ich Herrn Prof. Dr. theol. Dieter Georgi in Heidelberg, der mich in historischen Fragen immer wieder beraten und freundschaftlich stets erneut zu dieser Arbeit ermuntert hat. Mein Dank gilt ebenfalls Herrn Prof. Dr. theol. Bo Reicke in Basel, der das Korreferat zu dieser Arbeit übernommen hat, und Herrn Prof. Dr. theol. Oscar Cullmann in Basel, der mir in meinen Anliegen mit großem Verständnis begegnet ist und für die Veröffentlichung der Studie gesorgt hat. Auch der Universität Basel möchte ich meinen Dank für die finanzielle Übernahme eines beträchtlichen Teiles der Druckkosten aussprechen. Mit grossem Dank denke ich auch an die vielen Hilfen meines Lehrers Prof. Dr. theol. Heinrich Ott in Basel, der in vielen Gesprächen während meiner Assistentur und mit gewichtigen Ratschlägen meine Arbeit und mich selbst menschlich und als Seelsorger in einer Bündner Berggemeinde gefördert hat. Mein innigster Dank aber gilt der Gemeinde Serneus in Graubünden, die meine wissenschaftliche und seelsorgerliche Arbeit mit hilfsbereitem, tatkräftigem Verständnis und viel Geduld während meiner viereinhalbjährigen Amtszeit mitgetragen hat. Dieser Gemeinde bleibe ich in der Liebe des Seelsorgers zugetan. Herrn cand. theol. Conradin Konzetti danke ich für seine Hilfe bei der Erstellung des Stichwortverzeichnisses. Von ganzem Herzen danke ich auch meiner Mutter, ohne deren aufopfernde Hilfe meine vielseitigen Aufgaben als Gemeinde-Pfarrer, Assistent und Doktorand kaum hätten erfüllt werden können. Meiner Mutter und der Gemeinde Serneus sei dieses Buch gewidmet.

Klosters-Serneus (GR), am 30. Juli 1966

Klaus Otte

INHALT

Aufgabe und Zielsetzung	I
Unsere Frage nach dem Sprachproblem bei Philo	3
I. Der Zusammenhang von Sprachauffassung und Weltverständnis	11
a) Die Therapeuten als Beispiel klassischer Hermeneuten	12
Die ideale Qualifikation der Therapeuten	13
Der ideale Wohnort der Therapeuten	15
Das ideale Verständnis und die sachgerechteste Auslegung	16
b) Die Essener als Beispiel vortrefflicher Hermeneuten	25
Die ideale Qualifikation der Essener	27
Die Gunst der idealen Wohngegend	27
Die qualifizierte Hermeneutik der Essener	28
c) Die Septuaginta-Übersetzer als Hermeneuten	32
Die Qualifikation des Initiators der Übersetzung und die der Übersetzer	33
Der qualifizierte Ort für die hermeneutische Arbeit	35
Die Übersetzung	36
II. Sprachtheorie, Anthropologie und Kosmologie als Bestandteile der Hermeneutik	44
a) Die Sprachtheorie Philos	45
Der einzelne Begriff hat bei Philo sinnsteuernde Bedeutung im Kontext	45
In Ablehnung der Theorie der griechischen Philosophen betont Philo, dass der erste Erdgeborene die Sprache geschaffen hat	46
Adam ist zeitlich und prinzipiell der erste und massgebliche Sprachschöpfer	48
Die von Adam geschaffene Sprache ist eindeutig und für alle Zeiten massgebend	48
Die adamitische Sprache ist durch die bestmögliche Identität von Wort und Sache qualifiziert	49
Die innere Einheit der Wörter wird durch die adamitische Sprache im Hinblick auf Wesen und Erscheinung garantiert	51
Die Totalität der Sprachschöpfung ist von der Schöpfung der wichtigsten Wörter mitgesetzt	52

Die adamitische Sprache vereint das bewertende Vorverständnis des Sprachschöpfers und den prinzipiellen Wert der benannten Sache in sich	53
Eine partielle Identität zwischen Kräften im Menschen und in der Sache ermöglichen die bewertende Sprache	55
Der zum Wort führende Identitätspunkt zwischen Mensch und Sache wird durch den hermeneutischen Grund bestimmt	58
Das Wort ist Ausdruck der von Gott gewollten hermeneutischen Grundsituation	59
Die Sprache ist Werk des Menschen	60
Die Geschichte der Sprache bedeutet Sprachverfall	63
Die Bedeutung des echten und falschen Sprachverständnisses wird an der Beurteilung des Weingenusses exemplifiziert	66
Die Sprache der Alten wird in der Gegenwart Philos nicht mehr verstanden	67
Die in der Zeit Philos gesprochene Sprache ist in Ermangelung der Identität von Wort, Mensch und Sache krank	70
Jede Sprache ist Abbild des jeweiligen Selbstverständnisses, aber nur echte Sprache Abbild des Seinsverständnisses	72
Echte Sprache hat die Kraft, eine philosophische Situation zu verteidigen und die falschen Philosophen eines Besseren zu belehren . .	74
b) Die Anthropologie Philos	77
Der Mensch ist als ein „zusammengesetztes Ganzes“ gedacht	78
Der Mensch nimmt die vierte Stufe alles Geschaffenen ein und umschließt die drei unteren Stufen	79
Die sinnliche Wahrnehmung soll dem „nous“ unterstehen	80
Die Vernunft im Menschen ist der zentrale Ort für Erkenntnis und Sprachschöpfung	81
Die „Seele“ des Menschen ist sein Ich	83
Aus den anthropologischen Grundstrukturen resultieren vier Möglichkeiten menschlichen Daseins	84
Jede menschliche Daseinsmöglichkeit hat eine entsprechende Möglichkeit der Sprache	89
c) Die Kosmologie Philos	90
Die in noetischer Hinsicht ideale Umwelt ist vor dem ersten Sprachschöpfer geschaffen worden	91
Die ideale Umwelt ist dem Verfall preisgegeben	92
Der Schöpfung der Welt geht eine Vorschöpfung voraus	93
Die Welterschöpfung wird einerseits durch Mischung der Elemente und andererseits durch Formung der Materie erklärt	94
Die Theorie von der Mischung der Elemente wird der idealistischen Theorie untergeordnet	94
Die Elemente besitzen magische Kräfte	96
Die Welterschöpfung wird einerseits durch Mischung der Elemente und andererseits durch Formung der Materie erklärt	96

Die Lehre von den wirkkräftigen Elementen und die Lehre von der nach Ideen gestalteten Materie werden zur Theorie von der dynamischen Relation zwischen Sein und Seiendem verbunden	97
Die Beschaffenheit der Phänomene entspricht der noetischen Fähigkeit des Menschen	102

III. Erkenntnistheorie und Logologie als Grundlagen der Hermeneutik 105

a) Die Logologie	105
Die Logologie ist der geeignete „Modus“ der Welterklärung	106
Gott als das ungeteilte Sein legt sich vermittels des „logos“ im geschöpflichen Seienden aus	107
Der „logos“ erfüllt in der Seinsauslegung verschiedene Aufgaben . .	107
Der „logos“ ist gestaltetes Abbild Gottes und gestaltendes Vorbild des geschöpflichen Seienden	108
Der „logos“ ist die Erkenntnis ermöglichende Kraft	109
Der „logos“ differenziert das Seiende und ist Grund für die Unterscheidung der Dinge	110
Der „logos“ hält das Seiende zusammen und ist Grund für alle Bezogenheit der Dinge untereinander	111
Zwischen dem Sein schlechthin und dem Seienden liegt der ontologische Sprung	111
Die philonische Logoslehre unterscheidet sich von anderen Logologien durch den ontologischen Sprung	113
Philo versucht, seine Logoslehre aus der Exegese eines alttestamentlichen Textes abzuleiten	115
Die Logoslehre ist der Versuch Philos, die Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Erhaltung zu erweisen und den Zusammenhang von Offenbarung und Erkennbarkeit des Seins zu klären	116
b) Die bisher entwickelte Sprachtheorie im Lichte der Logologie	118
Die Grundlage der Sprachtheorie ist die Logologie	118
Die vom „logos“ getrennte Welt und Menschheit verlieren die Voraussetzung für echte Sprachbehandlung	119
Die Selbstidentität des „logos“ fordert die Selbstidentität der Phänomene und der Sprache	120
Das vom „logos“ geprägte Wesen, die von ihm erhaltene Ordnung und geschaffene Zeit müssen auch die Strukturen der Sprache bestimmen	121
Exkurs	121
c) Die Erkenntnistheorie	125
Dem innerweltlichen Erkennen und Sprachschaffen geht ein ideelles Erkennen und Sprachwerden voraus	125
Die Überwindung des Sprungs zwischen ideellem Erkennen und Sprachwerden und innerweltlichem Erkennen und Sprachschaffen geschieht durch die Schöpfungstat Gottes	127

Die im ideellen Erkenntnisvorgang vorbereiteten Kräfte der „aisthesis“ und des „nous“ verbinden sich im innerweltlichen Erkenntnisvorgang zur gemeinsamen Aktion	128
Im ekstatischen Erkenntnisvorgang wirkt der „logos“ unvermittelt im Menschen, der „nous“ wird gegenüber dem „logos“ passiv und die „aisthesis“ wird ganz ausgeschaltet	128
Die direkte, ekstatische Erkenntnis kann zur Sprache geläutet werden	129
Die direkte, durch Eingebung vermittelte Erkenntnis und ihre Ver- sprachlichung verhalten sich analog und als korrektive zur indirekten, durch Erforschung der Phänomene gewonnenen Erkenntnis und Versprachlichung	130
Zum „inneren logos“ muss die verlautebarte Sprache, der „äussere logos“ hinzukommen	131
Zwei biblische Beispiele beweisen die Zusammengehörigkeit des „inneren und äusseren logos“	136
Die Klarheit der Sprache hängt von der Klarheit des „inneren logos“ ab	137
Die Sprache als Mittel der Seinsauslegung ist selbst ein Seiendes . . .	138
Die Sprache ist als „hermeneus“ und Herold des Seins das hermeneutische Mittel schlechthin	139
Die Sprache als hermeneutisches Mittel weist sich durch die Zusam- mengehörigkeit von Wort und Handlung aus	141
IV. Versuch einer Einordnung des philonischen Sprachverständnisses in die heutige Diskussion über Sprache	143
V. Zusammenfassung	153
Die Entstehung und Grundlagen der Sprache	153
Die Struktur der Sprache als Seiendes	155
Die Fähigkeiten der Sprache	155
Literaturverzeichnis	157
Stichwortverzeichnis	160

Aufgabe und Zielsetzung

Philo entfaltet in einigen seiner Schriften thematisch die Theorie seiner Sprachauffassung, in anderen läßt sich aus seiner Behandlungsweise der schriftlichen Sprachzeugnisse oder auch des gesprochenen Wortes sein Sprachverständnis indirekt ermitteln. Dieses Sprachverständnis wollen wir in dieser Untersuchung unter seinen verschiedenen Aspekten beleuchten. Dabei verfolgen wir im Rahmen einer umfassenderen Arbeit das Ziel, unter Anwendung eines Analogieschlusses zwischen den Zeitgenossen Philo und Paulus das Sprachverständnis des letzteren zu ermitteln und auf diesem Wege zum Verständnis der Hermeneutik des Paulus beizutragen. Über das anzuwendende Analogieverfahren muss an entsprechender Stelle noch kritisch gehandelt werden.

Philo und Paulus sind Denker des hellenistisch-jüdischen Synkretismus. Wir halten die synkretistischen ¹ Denker nicht samt und sonders für Sammler überkommenen und vorhandenen Gedankengutes verschiedener Religionen und Völker, sondern meinen, dass diese Denker auf Grund ihrer individuell bedingten, spezifischen Schau der Wirklichkeit oder des Seins jeweils eine Neuordnung dieses Gedankengutes innerhalb eines von ihnen entworfenen und zum Teil exakt durchgeführten Systems beabsichtigten. Denn man erblickte etwa in theologischer Hinsicht in den Göttern der anderen Völker Vorstufen der Offenbarung oder andersartige Konkretionen der eigenen Götter, was in der interpretierenden Übernahme der fremden Götterwelt in das eigene System nachgewiesen werden musste. Man fand weiter in philosophischer Hinsicht in den philosophischen Aussagen der fremden Völker seine eigene Philosophie in nuce oder auch in umfassender, expliziter Weise wieder, was Philo z. B. bei seiner Darstellung der persischen Magi und der indischen Gymnosophisten tut, deren Besonderheit er in deren Botschaftertum des Zusammen-

1) Vgl. JÜRGEN MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 1965, S. 86: Der Synkretismus „kann keineswegs eine spannungslose Verschmelzung disparater Elemente meinen“.

hanges von „logos“ und „erga“ sieht (vgl. Quod omn. prob. liber § 74). Auf diese Weise werden theologische oder philosophische Fakten aus anderen Völkern aufgenommen, unter den Aspekt der jeweils eigenen Schau des Seins gestellt und interpretiert. Die Art der Aufnahme und Interpretation ist weitgehend von der jeweiligen Wirklichkeitsschau des einzelnen Denkers abhängig, welche sich von der Wirklichkeitsschau zeitgenössischer Denker unterscheiden kann. Die durch die spezifische Wirklichkeitsschau oder Seinsauslegung bedingten Neuordnungen machen das dynamische Moment im Synkretismus aus, so dass die einzelnen Denker in einen gegenseitigen Rivalitätskampf geraten konnten, um ihr System durchzusetzen.

Durch die jeweilige Neuordnung erhielten die aufgenommenen Motive und Gedanken ein spezifisches Achtergewicht, welches durch die dem Denker eigene Wirklichkeitsschau hervorgerufen wird. Wie nun aus der spezifischen Seinsauslegung die spezifische Sicht der Phänomene entsteht, so ergibt sich auch eine spezifische Sicht des Phänomens Sprache, d. h. es erwächst aus solcher Auslegung des Seins auch ein bestimmtes Sprachverständnis, von dem wiederum eine bestimmte Weise der Schriftbehandlung abhängt.

In den Werken Philos können wir den Zusammenhang von Seinsauslegung, Sprachverständnis und daraus resultierender Auslegungsmethode und ihre gegenseitige Bedingtheit mit einiger Sicherheit ermitteln. Trotz zahlreichen unausgeglichener Widersprüche ist Philos System im Hinblick auf die genannten drei Gesichtspunkte im ganzen klar durchgeführt. Diese systematische Durchführung fehlt aber bei Paulus, weil seine uns erhaltenen Schriften Briefe, also Gelegenheitsschreiben, sind, die keine eigentliche hermeneutische Systematik entfalten können. Diese Tatsache schliesst aber nicht aus, dass der Sprache des Paulus eine systematische Hermeneutik zugrunde liegt. Diese Hermeneutik wurde bei der Entstehung der Gelegenheitsschreiben weniger oder mehr reflektiert angewandt und ist deshalb implizit in den Sprachzeugnissen des Paulus vorhanden. Diese Hermeneutik ist von der spezifischen Wirklichkeitsschau des Paulus genauso abhängig, wie die Hermeneutik des Philo von dessen Seinsauslegung. Wir kennen nun die paulinische Wirklichkeitsschau und seine methodische Schriftbehandlung, allein über ein explizites Sprachverständnis des Paulus erfahren wir in seinen Briefen nichts. Dieses wollen wir durch ein zu Philo analoges Ermittlungsverfahren so gut als möglich rekonstruieren. Dabei geht es nicht, wie wir noch sehen werden, um eine Übertragung des philonischen Sprachverständnisses auf

Paulus, auch nicht um einen in der heutigen Exegese oft angewandten formalen Vergleich, welcher dieselbe Methode oder einen analogen Stoffkomplex bei zwei Verfassern aufweist, sondern um Übernahme der bei Philo gefundenen Kriterien und Strukturen der Hermeneutik, die aber in der spezifisch paulinischen Denksituation neu bestimmt werden müssen

Unsere Frage nach dem Sprachproblem bei Philo

Wenn wir uns dem Sprachproblem bei Philo zuwenden, fragen wir nach der Bedeutung der Sprache im Zusammenhang mit der spezifischen Seinsauslegung und der Auslegungsmethode von Sprachzeugnissen bei Philo. Es geht also um Hermeneutik im weitesten Sinne, d. h. um den Zusammenhang von Sein, Sprache und Mensch, und damit um das Denken bei Philo, welches sich in der Sprache ausspricht. Folgende Fragen leiten die Untersuchung: In welchem Verhältnis stehen Wirklichkeit, Verstehen, Denken und Sprache? Welche Funktion hat das gesprochene oder geschriebene Wort für Philo in der Auslegung des Seins? Was ist Sprache als Wort und Schrift in ihrer Wesenheit? Welche Folgerungen ergeben sich von der Sprachauffassung Philos für seine Auslegungsmethode im einzelnen?

Bevor wir aber die Untersuchung an philonischen Texten beginnen, müssen wir noch zwei Betrachtungsmöglichkeiten des Sprachproblems bei Philo erörtern, die vorgelegt wurden oder in Erwägung zu ziehen wären. Carl Siegfried hat in seinem Buch über Philo im ersten Hauptstück „Die Bildungsgrundlagen der philonischen Schriftauslegung“ die Sprache Philos folgenderweise untersucht: Er stellt fest, dass Philos Sprache keineswegs der alexandrinische „Jargon“, einer Mischsprache aus verschiedenen Dialekten, sondern eine an den klassischen Schriftstellern geschulte Sprache sei. In umfangreichen Tabellen stellt er die Einwirkung und Beeinflussung des Sprachmaterials von Platos, Aristoteles' und anderen Sprachen auf Philo in lexikalischer und phraseologischer Hinsicht fest. Ausserdem menge Philo „homerische und sonstige poetische Ausdrücke ein, so dass sein Stil der Einheit und Reinheit“¹ ermangele. Die Untersuchung Siegfrieds setzt also als Wertmassstab einen Sprachstil „der Einheit und Reinheit“ voraus, was vermutlich der reine klassische Stil sein soll, wie man ihn in der idealistisch-humanistischen Schultradition in den „klassischen“ Werken der Griechen zu finden glaubte. Solche Wertung ist nicht nur im

1) C. SIEGFRIED, Philo von Alexandria, Jena 1875, S. 37.

hellenistischen Zeitalter, sondern auch in den meisten Fällen für die sogenannte Klassik des Altertums undurchführbar, weil es immer der besondere Stil eines einzelnen Schriftstellers ist, der in sich geschlossen vorliegt. Die Sprache steht meist in einem funktionalen Verhältnis zur spezifischen Seinsauslegung. Darum wird das historische Urteil Siegfrieds, welches mit modernen statt den alten Texten inhärenten Kategorien arbeitet, dem philonischen Sprachproblem nicht gerecht. In gleicher Weise sind die von Siegfried herausgestellten Spracheinflüsse Platos, Aristoteles' u. a. fragwürdig, weil unter Anwendung dieser philologischen Methode eine überzeitliche Geltung der Begrifflichkeit vorausgesetzt und der Wandel der Wortbedeutung in der Geschichtlichkeit der Sprache nicht genügend berücksichtigt wird. Wir sind in der Zwischenzeit von Hermann Paul belehrt worden², dass die individuelle, okkasionelle Anwendung der Wörter dem allgemeineren, usuellen Gebrauch überlegen ist. In dieser okkasionellen Anwendung der Wörter spricht sich Philo aus, dieser okkasionelle Sprachgebrauch wird durch die Seinsauslegung Philos bestimmt³. Dieselbe Kritik trifft eine gewisse lexikalische Methode, welche durch Verallgemeinerung der Begrifflichkeit die spezifische Bedeutung des Begriffes im Einzelfall unberücksichtigt lässt. Siegfrieds Methode ist die historische, welche nach Herkunft und Quellen der philonischen Sprache sucht, ohne jedoch die einzelnen Quellen, noch die Sprache der vorliegenden Texte eigentlich zu erklären. Die Dinge finden dann innerhalb eines historischen Systems alle ihren Platz, werden aber nicht nach ihrer Phänomenalität befragt⁴. Die historisch-philologische Methode ist insofern unserer Fragestellung hilfreich, als sie mit der Ableitung der Sprache auch eine gewisse Herkunft des Denkens aufzudecken vermag. Diese Abhängigkeit ist aber keineswegs auch bei gleichem Vokabular immer sicher, weil übernommene Wörter, Phrasen und Texte nicht unbedingt die Übernahme des Denkens bedeuten, sondern oft unbedacht oder gar in Ablehnung und Abgrenzung angewandt werden. Wir haben als Beispiel die verschiedenen Wendungen und Textstücke im Neuen Te-

2) HERMANN PAUL, Prinzipien der Sprachgeschichte, 2. Aufl. 1886, 6. Aufl. Darmstadt 1960, S. 74 ff. u. 151 ff.

3) Vgl. H.-GEORG GADAMER, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960. Was G. von der Okkasionalität des Kunstwerks sagt, gilt m.E. auch für die Sprache: Okkasionalität = Sinnanspruch eines Werkes selber. S. 139.

4) Vgl. dazu HERMANN PAUL, aaO, S. 31: „Nach dieser Seite hin hat gerade die historische Sprachforschung viel gesündigt, indem sie das, was sie aus der Erforschung des älteren Sprachzustandes abstrahiert hat, einfach auf den jüngeren übertragen hat“.

stament vor Augen, die aus einer dem neutestamentlichen Denken fremden Welt zur Aussage der christlichen, z. B. christologischen Seinsauslegung herangezogen wurden. An ihrer neuen Stelle sind solche Wendungen dann als spezifische Sprache des neutestamentlichen Schriftstellers zu verstehen. Aber selbst wenn die Abhängigkeit des Denkens durch Verwandtschaft in der Sprache erwiesen werden kann, bleibt immer noch die Frage nach der spezifischen Seinsauslegung des einzelnen Verfassers und damit die nach dem spezifischen Sprachverständnis bestehen.

Sprache und Seinsauslegung gehören in der Weise zusammen, als das Verständnis von Sein die Grundlage für die Theorie vom Erkennen und Sprache das zu Wort gebrachte Erkannte ist. Das Verständnis von Sein findet Niederschlag in den jeweiligen grundlegenden Kategorien, die ein Verfasser bildet. Sind solche Kategorien vom Verfasser bewusst gesetzt, dann wird das Sein vom Verfasser ausgelegt. Will der Verfasser aber das Sein selbst als wirksam verstehen und dieses damit die Kategorien selbst bewirken lassen, wie es bei Philo der Fall zu sein scheint, dann legt sich das Sein selbst aus. In beiden Fällen können wir von Seinsauslegung sprechen. Die besondere Anschauung über das Sein und seine Auslegung bestimmt die besondere Sicht der Sprache. Die besondere Sicht kann einem ganzen Volk zukommen, so dass wir mit W. v. Humboldt, Einleitung zum Kawi-Werk⁵ sagen können: „Jede [sc. Sprache] zieht um das Volk, welchem sie angehört, einen Kreis, aus dem es nur insofern hinauszugehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer anderen hinübertritt.“ Diese besondere Sicht ist aber insbesondere einem einzelnen Denker zuzuschreiben, so dass man sagen könnte: Jede Sprache zieht um einen Verfasser, welchem sie angehört, einen Kreis, aus dem es nur insofern hinauszugehen möglich ist, als er zugleich aus seiner spezifischen Vorstellung von Sein zu einer anderen Seinsauslegung hinübertritt.

Eine weitere Betrachtungsmöglichkeit ist durch die neuere historisch-kritische-Exegese vorgelegt worden. Mitbestimmt von der Erkenntnis, dass die Anwendung von vorausgesetzten zeitlosen Begriffen und die Bewertung der Sprache mittels eines sogenannten klassischen Stils an den Texten des Hellenismus scheiterten, wandten sich Martin Dibelius, Rudolf Bultmann und Karl Ludwig Schmidt der Untersuchung der stilistischen und formgeschichtlichen Eigenart der Texte als methodischem Hilfsmittel der Exegese zu. In diesen Untersuchungen wurden bestimmte Textformen und Stilelemente als Ausdrucksmittel bekannter Strömungen im Hellenis-

5) W. v. HUMBOLDT, Werke (Akademieausgabe) VII, 1, S. 60.

mus, Judentum und Christentum erkannt. R. Bultmann⁶ untersuchte die kynisch-stoische Diatribe und verglich die Sprache des Paulus mit ihr. Über einen Vergleich kommt die Untersuchung aber nicht hinaus; die Begründung der Sprache dieses Stils fehlt. Ein Schüler Bultmanns, Hartwig Thyen, untersucht den Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie in streng formgeschichtlicher Betrachtung. „Stoffquelle ... ist die hellenistische Aggadah, deren Hauptvertreter Philo von Alexandria ist“⁷. Thyen stellt typische Wendungen, Einleitungsformeln, Sprachfiguren u. a. materialiter zusammen, erklärt aber im Grunde auch nicht, warum die Sprache der Homilie die beschriebenen Formen annahm.

Die formgeschichtliche Betrachtungsweise hat uns gelehrt, auf bestimmte literarische Formen zu achten, die sich bei Vertretern bestimmter Strömungen verbreitet finden. Sie hat uns aber nicht die Bedingtheit der Formen der Sprache aus der Denksituation der Vertreter gezeigt. Auf diese Weise ist auch jene Methode an der Erklärung der Sprache in hermeneutischer Hinsicht eigentlich vorübergegangen. Wie hilfreich die formgeschichtlichen Untersuchungen auch für unsere gestellte Aufgabe sind, indem sie uns das Material liefern und materiale Vergleiche anstellen, so scheint uns doch der Mangel dieser Methode zu sein, dass sie auch innerhalb ihres abgesteckten Gegenstandes verallgemeinert und nicht nach der spezifischen Struktur des jeweiligen Phänomens und auch nicht nach dem Verhältnis von Denksituation und Sprachgebilde im Einzelfall fragt. Die formgeschichtliche Methode hat das Problem des Verhältnisses von Form und Inhalt nicht genügend realisiert. Auf diese Weise wird Sprache in ihrer jeweils im Text begegnenden Form als reines Vehikel der Gedanken angesehen, ohne dass die funktionale Beziehung zwischen solchem Vehikel und dem Denken berücksichtigt worden wäre.

André Jolles⁸ kommt der Frage nach dem Zusammenhang von Seinsverständnis und Sprache schon näher, wenn er sagt: „Aber wie, von wo aus soll er [sc. der Mensch] das Gemeinsame in diesen Verschiedenheiten, die ihm eine Welt der Entfaltung und Erfüllung bedeuten, einheitlich fassen? Hier setzt die Sprache ein; deutend begreift sie alles dieses in einem Zeichen; und dieses Zeichen, beweglich wie die Erscheinungen und

6) RUDOLF BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910.

7) HARTWIG THYEN, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie*, Göttingen 1955, S. 5.

8) ANDRÉ JOLLES, *Einfache Formen*, 1. Aufl. 1930, 2. Aufl. 1958, S. 19.

dennoch die ganze Zusammengehörigkeit der Erscheinungen in sich enthaltend, wird nun der verordnende Mittelpunkt, von dem jene Erfüllung ausgeht und zu dem sie zurückkehrt. Wir nennen ein solches Zeichen Wurzel.“ In dieser Beobachtung ist die Abhängigkeit der Sprache von den Erscheinungen der Welt und ihrer Bewegung dargestellt, wobei allerdings ein begründender Zusammenhang von Welt und Wort nicht geliefert ist.

Durch Martin Heideggers Ausführungen zum Sprachproblem veranlasst⁹, wurde unsere Forschung dazu geführt, die oben umrissene Fragestellung bei Philo anzuwenden und den Zusammenhang von Sprache und Sein bei ihm zu untersuchen. Auf den Zusammenhang von Denksituation und Sprache führte uns auch der Aufsatz Günther Bornkamms, Paulinische Anakoluthe im Römerbrief¹⁰, in dem die stilistische Form des Anakoluthes auf einen „Hiatus zwischen Sache und Ausdruck, Gedanken und Sprache“¹¹ zurückgeführt wird. Weiter hat uns O. Cullmanns Aufsatz „Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke zum Verständnis des vierten Evangeliums“¹² zur Frage nach dem Zusammenhang von Wort und Wirklichkeit angeregt. Schliesslich hat Max Pohlenz mit seinem Aufsatz „Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa“¹³ uns auf unserem Weg weitergeholfen. Pohlenz bezweckt mit seiner Untersuchung den Nachweis, dass die abendländische Sprachlehre bis in viele Einzelheiten durch die stoische Anschauung der Wirklichkeit geprägt wurde. Damit zeigt er aber, dass das Sprachverständnis der Stoiker eine Folge ihrer Seinsauslegung ist. „Die Stoiker sind es, die für die Griechen und für das Abendland die wissenschaftliche Lehre von der Sprache begründet haben. Das ist kein Zufall. Sprachwissenschaft ist überall nur da entstanden, wo man Anlass hatte, die eigene Sprache an einer anderen zu messen, sei es an einer älteren Sprachstufe des eigenen Volkes, in der heilige Schriften abgefasst waren, sei es an der Sprache eines anderen Volkes“ (aaO, S. 157). Es sei dahingestellt, ob die These über den Anlass zur Sprachlehre ausreicht, jedenfalls aber ist die Sprache in der Stoa zum Gegenstand des Denkens und die Sprachlehre eine Folge des stoischen Denkens geworden. Beachtenswert sind in diesem Zusammenhang die Schwankungen in der Beurteilung von sprachlichen Phänomenen innerhalb der stoischen

9) Vgl. HEINRICH OTT, Denken und Sein, Zollikon 1959, bes. § 7, S. 176 ff.

10) GÜNTHER BORNKAMM, Ges. Aufsätze, Bd. I, München 1958, S. 76 ff.

11) GÜNTHER BORNKAMM, aaO, S. 76.

12) In ThZ 1948, S. 360 ff.

13) In Nachr. d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse. NF (Altertumswissensch., 3. Bd., 1938/39), S. 151 ff.

Schultradition: sie zeigen uns, dass mit der Änderung der Wirklichkeitschau gleichzeitig eine Änderung im Sprachverständnis verbunden war. Diese Beobachtungen sollen unsere Fragestellung profilieren. Ein Vorurteil, wonach zwischen Seinsauslegung und Sprache ein mechanischer Zusammenhang bestehe, soll dies aber nicht sein. Es besteht wohl auch ein Unterschied zwischen der Sprache, die Philo als Muttersprache unreflektiert sprach, und der reflektierten Sprache der Sprachtheorie. Inwieweit die Muttersprache von solcher Reflexion durchdrungen war, ist eine Sonderfrage. Jedenfalls fand aber die in der Sprachtheorie reflektierte Sprache, die das philonische Sprachverständnis ausmacht, ihre Bestimmung von der Seinsauslegung Philos her. Die in der Sprachtheorie reflektierte Sprache gibt aber schliesslich den Bezirk ab, in dem ältere Sprachzeugnisse und andere Sprachen ausgelegt und zum Verstehen gebracht wurden, d. h. in dem Hermeneutik getrieben wurde. Die Sprache als Mittel der Hermeneutik bei Philo aber ist der Gegenstand unserer Untersuchung.

Der Begriff Hermeneutik wird von „ἑρμηνεύειν“ abgeleitet. „Die Vokabel hat drei Bedeutungsrichtungen: aussagen (ausdrücken), auslegen (erklären) und übersetzen (dolmetschen)“¹⁴. Bei Philo sind die Vokabel und ihre Ableitungen in der umfassenden Bedeutung verwendet: Das Sein zum Verstehen bringen. Die Sprache nimmt selbst die Stellung eines „hermeneus“ ein, insofern sie Verlautbarung des Seinsverständnisses ist.

Der Begriff Hermeneutik umgreift zugleich die Methode und die Bedingungen des Erkennens und der Verständlichmachung des Seins. Zu den Bedingungen gehört die Beschaffenheit der Dinge und des erkennenden Menschen. Da aber die Beschaffenheit der Dinge und des Menschen vom Sein bestimmt und gesteuert ist, gehört zu den Bedingungen weiter ein reflektiertes Verständnis von Sein oder eine spezifische Seinsauslegung, welche bei Philo besonders in seiner Logologie ihren Ausdruck findet. Die Sprache als „hermeneus“ tritt bei Philo zwischen den Menschen und die Gegenstände: Sie schafft die „adäquate *Vermittlung* und das Medium, durch welches [dem Menschen] . . . Sein erst erfassbar und verständlich wird“¹⁵.

Das Problem der Hermeneutik ist bei Philo durch eine von verschiedenen Punkten her bestimmte Konstellation angezeigt. 1. In der Ursprungssituation eines Textes, d. h. in der Entstehungssituation von Sprache,

14) G. EBELING, Hermeneutik, RGG³, III, Sp. 243.

15) ERNST CASSIRER, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffes, 1959, S. 176.

muss gezeigt werden, wie der Mensch das Seinsgemässe der Gegenstände erkennen und dann in Wörtern ausdrücken kann. Es muss also gezeigt werden, dass die Sprache ihren Platz zwischen den Gegenständen und dem Menschen als umgreifende Grösse einnimmt und so die Mitte und das Mittel zwischen ihnen wird, in dem das in Mensch und Sache gespaltene Sein zur grösstmöglichen Einheit zurückfindet. 2. In der Auslegungssituation der Sprache wird vorausgesetzt, dass die Umwelt, d. h. die Gegenstände und der Zusammenhang der Dinge, und der sprachverständige Mensch dieselben Bedingungen erfüllen, wie sie in der Sprachstiftungssituation herrschten. Die erforderliche Gleichheit zwischen Gegenwart und Vergangenheit ist einerseits durch eine streng gehütete mündliche und gelebte Tradition gewahrt. Wo diese Tradition aber an Kontur verloren hat, vermittelt andererseits die Sprache die Seinsauslegung der Alten, in die der gegenwärtige Ausleger einstimmen muss, wenn er die Sprache verstehen will. Unter diesem Gesichtspunkt ist Sprache das Mittel, welches zwischen dem Seinsverständnis der Alten und dem der Gegenwärtigen seinen Platz hat; sie ist insofern das Mittel, welches den historischen Abstand zwischen Ursprungssituation und Auslegungssituation überbrückt und echtes Seinsverständnis vermittelt. Da aber sowohl in der Ursprungssituation das Sein Verstehen und Sprachschöpfung ermöglichte als auch die Kontinuität alles Seienden in der Geschichte begründet und damit in der Gegenwart dieselben Bedingungen für die Hermeneutik wie in der Vergangenheit schafft, ist Sprache das Mittel der Hermeneutik.

Wir werden im folgenden nun die ausgewählten Texte aus Philos Werk unter Leitung der formulierten Fragen untersuchen. Wir beginnen mit den Texten, die das Verhältnis von Sein, Sprache und Dasein in umfassender Weise zur Darstellung bringen, und wählen als Leitsatz ein Zitat aus H. G. Gadammers Buch, „Wahrheit und Methode“, S. 384: „Immer ist die Gemeinsamkeit einer Welt die Voraussetzung für ‚Sprache‘“.

I. Der Zusammenhang von Sprachauffassung und Weltverständnis

Philo gibt ausführliche Berichte über drei Gruppen von Menschen, deren hervorstechende Merkmale und Fähigkeiten in ihrer sprachgelehrten Qualifikation als Ausleger und Übersetzer gipfeln. Es sind die Berichte über die Therapeuten in „De vita contemplativa“, über die Essener in „Quod omnis probus liber sit“ und über die Übersetzer der Septuaginta in „De vita Mosis“. Diese Berichte werden in den meisten Philo-untersuchungen behandelt¹. Doch werden sie meist auf historische Weise danach befragt, welchen Stoff sie für ein rekonstruiertes Geschichtsbild dieser Gruppen hergeben. Meistens trifft die Berichte des Philo dann das Urteil, sie seien übermalt oder einseitig dargestellt. Solche Forschungsergebnisse sind für die Erstellung eines umfassenden historischen Systems aufschlussreich, sie gehen aber gleichwohl am Besonderen der Phänomene vorbei, weil sie nicht nach den Ursachen solcher Übermalung fragen. Was beabsichtigte Philo mit dieser speziellen Darstellung? Von welchem Denkansatz aus sind die Besonderheiten der Darstellung zu erklären? Diese Fragen bleiben unbeantwortet. Uns ist in den drei Berichten aufgefallen, dass sie trotz ihrer Verschiedenheit im Hinblick auf den historischen Gegenstand unter Gesichtspunkten dargestellt sind, die jedem Bericht in gleicher Weise charakteristisch sind. Der jeweilige historische Stoff ist unter den Gesichtspunkten der Idealität der betreffenden Menschen, der Idealität ihrer Umgebung und der besonderen Qualifikation ihrer Sprach- und Auslegungsfähigkeiten geschildert. Das Historische wird zu einer stilisierten Darstellung² angehoben, so dass sich aus dieser Stilisierung ein bestimmtes Gefälle auf den Hauptpunkt der Darstellung ersehen lässt.

1) Vgl. W. BOUSSET, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen 1915; I. HEINEMANN, Philons griechische und jüdische Bildung, Darmstadt 1962; C. SIEGFRIED, Philo; E. STEIN, Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria, Giessen 1929.

2) Diese Regel der Kompositionskunst kennen wir auch im NT, leider aber auch zu wenig noch ermittelt. Für die Komposition des 2. Kor. vgl. G. BORNKAMM, Die Vorgeschichte des sog. Zweiten Korintherbriefes, Heidelberg 1961, S. 25 ff.

Dieser Hauptpunkt ist in den drei angeführten Berichten die Schriftbehandlung. Wir untersuchen die betreffenden drei Berichte, verweisen dabei auf die jeweiligen Dubletten und werden versuchen, den Hintergrund der Stilisierung im Zusammenhang mit dem Sprachverständnis herauszuarbeiten.

Wir schicken der Untersuchung folgende These voran:

In einem einzigen, ungeteilten Sein haben die Weltwirklichkeit, die Menschen und die Sprache als zeitlich vergangene und gegenwärtige ihre wesensmässige Begründung, weil sie als jeweilige Konkretionen dieses Seins gedacht sind. Die Qualität der jeweiligen Umwelt, des Menschen und der Sprache bemisst sich aus ihrer Nähe zum Sein. Die in den Phänomenen wirkende Kraft des Seins ist Massstab für die Gestalt und noetische Relevanz des Seienden: 1. Nur unter der Wirksamkeit des Seins stehende Menschen können echte Sprache schaffen und verstehen. 2. Nur eine seinsgemässe Umwelt und Tradition stellt den Menschen in der Weise unter die Wirksamkeit des Seins, dass ihm das nötige Vorverständnis zueignet, welches zum vollen Verständnis der echten Sprache führt. Sprache, Mensch und Umwelt stehen in einem vom Sein bestimmten Korrelationsverhältnis, dessen variable Grössen Mensch und Umwelt, dessen konstante Grössen die schriftlichen Sprachzeugnisse sind. Das Verständnis echter Sprache verlangt deshalb eine ihr gemässe Umwelt und einen ihr gemässen Menschen. Die Idealität einer Umwelt vermittelt sich durch den Menschen in die zu schaffende Sprache.

a) Die Therapeuten als Beispiel klassischer Hermeneuten ¹

In rein historischer Hinsicht sind wir über Daten und Fakten der Therapeutenbewegung schlecht informiert. C. Conybeare ² hat versucht, die Therapeutenfrage so gut als möglich zu klären. H. Kraft ³ schreibt: „Die Kirchenväter, vorab Euseb, haben in den Therapeuten ohne zureichenden Grund das älteste christliche Mönchtum erkennen wollen,“ sagt aber zugleich auch, dass die historische Forschung auf den Bericht des Philo ange-

1) Die eingeklammerten Paragraphen beziehen sich in diesem Abschnitt auf ‚De vita contemplativa‘.

2) C. CONYBEARE, *Philo about the contemplative life*, Oxford 1895. Dort auch Literatur zur Therapeutenfrage. Vgl. weiter: P. WENDLAND, *Die Therapeuten*, Jahrb. f. kl. Phil. 22. Suppl. 1896, S. 695 ff.; H. LEWY, *Sobria Ebrietas*, Beih. ZNW 9, 1929, S. 31 ff.; E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses des Philon d’Alexandrie*, 3. A. 1950, S. 321 ff.; P. MIQUEL, *Introduction et notes zu „De vita contemplativa“ in ‚Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie‘ publ. sous la direction de R. ARNALDEZ. J. POUILLoux, C. MONDÉSERT, SJ. Paris 1961 ff., Bd. XXIX.*

3) H. KRAFT, RGG³ VI, Sp. 848, Art. Therapeuten.

wiesen sei. D. Georgi spricht von einer „stark idealisierenden und in ihrem eigentlich historischen Kern nur schwer zu erfassenden“⁴ Berichterstattung. R. P. Festugière sieht in den Berichten Philos über die Therapeuten und Essener „peintures romantiques“, in denen „on sent bien l'esprit du temps“⁵.

Wir meinen allerdings, den von Festugière festgestellten „Geist der Zeit“ genauer als Geist des philonischen Seinsverständnisses erklären zu dürfen, denn Philo selbst kennzeichnet seine Darstellungsweise zu Beginn seiner Abhandlung durch eine arbeitstechnische Randbemerkung: Im Bericht soll das gesagt werden, was zur Darstellung des Lebens in der Kontemplation, wie es die Therapeuten führen, nötig ist. Dann fährt er fort: „Nichts will ich von mir aus zur Ausschmückung hinzutun, wie es die Dichter und Geschichtsschreiber wegen des Mangels an Vortrefflichkeit ihrer dargestellten Menschen in der Regel tun, sondern will ohne Umschweif die Wahrheit über sie ergreifen“ (§ 1). Damit setzt Philo sich von einer farbenprächtigen Schilderung der Rhetoren ab, selbst auf die Gefahr hin, den „grössten Meister der Redekunst zu entkräften“ (§ 1), um seiner Sicht der Wahrheit über die Therapeuten Raum zu verschaffen. Es kann aber kein Zweifel daran sein, dass Wahrheit für Philo die Richtigkeit und Verwirklichung seiner Sicht von Sein ist, denn Wahrheit ist für ihn die von Gott als dem ungeteilten Sein geschaffene und erhaltene Wirklichkeit. Daraus folgt, dass der Bericht auf eine Art Paradigma für die Entfaltung der philonischen Seinsauslegung und im Hinblick auf die Sprachqualifikation der Therapeuten auf ein Exempel klassischer Hermeneutik herausläuft.

Die ideale Qualifikation der Therapeuten

Die ideale Qualifikation der Therapeuten spricht aus der zweifachen Etymologie ihres Namens⁶. Er wird von θεραπεύω abgeleitet. Einmal wird der Sinn von „heilen“ zugrunde gelegt, wonach sich die Therapeuten auf die Heilkunst der Seele verstehen, welche der ausschliesslich körperlichen Heilkunst der Ärzte in den Städten weit überlegen ist. Die Ärzte heilen körperliche Gebrechen, lassen aber den Patienten gleichwohl im Kräfte-

4) D. GEORGI, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief, Neukirchen 1964, S. 99.

5) R. P. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès, Trismegiste, I—IV, 1950 ff., Bd. I, S. 31.

6) Die Annahme E. STEINS, aaO, S. 35 f., „Keine von diesen Erklärungen scheint Philo selbst befriedigt zu haben“, ist unbegründet und widerspricht der Absicht

feld der „Lüste, Begierden, Sorgen und Furcht“ (§ 2), welche in den Städten herrschen, anstatt die Kranken nach therapeutischer Art in die Einsamkeit zu bringen, wo eine tatsächliche Heilung wegen der günstigen Umstände möglich ist. Diese Ableitung des Namens hat die Existenz des Menschen im Auge und führt in die Richtung, die Philo sonst das „ethische“ Verständnis des Textes oder Wortes nennt. Dem „ethischen“ Verständnis gegenüber steht das „physische“, welches nach unserer Ansicht⁷ bei Philo die Verhältnisse der Natur als Schöpfung des Schöpfers im weitesten Sinne im Auge hat. So wird zum anderen Mal der Sinn „verehere“ zugrunde gelegt, weil sie erstens durch die Natur (φύσις) und weiter durch die heiligen Gesetze (ἱεροὶ νόμοι) zur Verehere des schlechthinnigen Seins (τὸ ὄν) geleitet worden sind.

Die Natur ist nicht selbst Gegenstand der Verehere, sondern die Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer sind Mittel der Erkenntnis, weil sich an ihnen in ihrer Formung das Wirken des schlechthinnigen Seins zeigt (§ 3). Die Therapeuten haben die reine Sinneswahrnehmung des ausschliesslich Körperlichen überwunden und sind zur erkennenden Schau des schlechthinnigen Seins vorgedrungen. Zu dieser Schau gelangten sie nicht durch Gewöhnung, Aufmunterung oder Ermahnung von anderen Menschen, sondern ihre Liebe zum Sein gab ihnen die Fähigkeit selbst (§ 10).

Die Therapeuten sind also qualifiziert durch ihre besondere Liebe zum Sein, ihre Verehere der Schöpfung und des Schöpfers, ihre Erkenntnis-

Philos, der in doppelter Richtung die Qualifikation der Therapeuten entfalten will. Philo will nämlich gerade zeigen, dass die Therapeuten sowohl in ihrer Lebensweise als auch in ihrer Erkenntnis dem Sein nahe sind; er will keine Erklärung für den Namen „Therapeut“ im Sinne des Historismus des 20. Jh. geben. Dieser hat andere Kategorien, mit denen er die Phänomene ausreichend zu erklären gedenkt, als Philo, der in Gott als dem Sein schlechthin die Ursache der Existenz sieht. Steins Arbeit ist für eine historistische Fragestellung charakteristisch, weil sie mit vorgefassten Kategorien zu erklären sucht, anstatt die Werke aus sich selbst heraus zu interpretieren.

7) Die Begrifflichkeit „ethisch“ und „physisch“ muss noch genauer untersucht werden. Jedenfalls ist die Übertragung der heutigen Vorstellung von ethisch und physisch schwerlich möglich. Daran scheitert W. BOUSSET — aaO, S. 13 — S. 93, wenn er zum Schluss kommt, dass die Therapeuten keine physische Allegorie getrieben haben könnten, weil sie keine Naturwissenschaftler seien. Bousset scheint nämlich unter „physisch“ eine Art naturwissenschaftlicher Physik zu verstehen, was bei Philo dieser Begriff nicht impliziert. „Physisch“ bedeutet für Philo das Wesen der umfassenden Natur, welches sich nach dem göttlichen Sein gestaltet bzw. seinsgemäss ist.

kraft und ihre Fähigkeit, das Kranke, vom Sein Entfernte, zu heilen. Diese Qualifizierung wird durch die Gunst der gewählten Wohngegend und Wohnverhältnisse gefördert.

Der ideale Wohnort der Therapeuten

Einen idealen Ort haben die Therapeuten zugunsten ihrer Lebensweise und Aufgaben aufgesucht. Sie haben sich aus ihren Familien gelöst, weil Menschengruppen zu sehr binden (§ 18). Sie haben die Städte verlassen, weil dort die Verwirrung die Führungskraft der Sophia beeinträchtigt, und verbringen ihre Tage ausserhalb der Stadt in der Einsamkeit von Gärten und des Landes (§§ 19 und 20). In vielen Teilen der Oekumene befinden sich solche Plätze, die den Ansprüchen genügen. Am Mareotis-See in der Nähe von Alexandrien jedoch liegt der idealste Ort, den die Therapeuten als ihr Vaterland ansehen. Auf einem leichten Hügel ist ihre Ansiedlung gelegen. Die Natur eröffnet sich ihnen an dieser Stelle unter sehr günstigen Bedingungen. Durch den See und die gemässigte Brise sind die Elemente Wasser und Luft in idealster Weise vorhanden (§§ 21—23). Vor den Elementen in ihrer feindlichen Form, Hitze und eisige Luft, werden sie durch einfache Häuser geschützt. Diese Häuser sind aber in gutem Abstand voneinander gebaut, so dass jeder alleine sein kann und nur im Falle eines räuberischen Überfalls dem anderen helfen mag. In jedem Haus befindet sich ein heiliger Raum, den man Heiligtum oder Klausur nennt. In ihnen wird das Mysterium des heiligen Lebens vollendet. Hier finden die Entweltlichung und die Einstimmung in die eigentliche Wirklichkeit und damit das Verstehen ihre Krönung. „Hier ist der Fromme allein. Man bringt in das Zimmer nichts hinein, kein Essen, kein Getränk, überhaupt nichts, was den leiblichen Bedürfnissen dient“⁸ (§§ 24 und 25a).

Nachdem nun die Lebensweise der Leute und die Gunst ihrer Umgebung den idealen Forderungen entsprechen, kann der Akt der idealen Hermeneutik vorbereitet werden. Ohne Unterschied des Wertes wird folgendes Schrifttum als einziges Mitbringsel in die Klausur genannt: Gesetze (νόμοι), Sprüche, die von Propheten geweissagt wurden (λόγια διὰ προφητῶν θεοπισθέντα), Hymnen (ὕμνοι) und andere Schriften, welche die Erkenntnis (ἐπιστήμη) und die Frömmigkeit mehren und vollenden. Von der Dichtung eigener Hymnen (§ 29) und vom Gesang eigens ge-

8) LEIPOLDT/MORENZ, Heilige Schriften, Leipzig 1953, S. 117 ff.

dichteter oder alter Lieder ist später (§ 80) berichtet. Ausserdem „hatten sie auch alt überlieferte allegorische Schriften“⁹. Demzufolge können wir annehmen, dass sich das therapeutische Schrifttum nicht mit dem Kanon des Alten Testaments erschöpfte¹⁰, sondern dass die Schriftzeugnisse aus der Tradition, die zur Sprache gebrachten Erkenntnisse der Gegenwart und das Alte Testament gleichberechtigt nebeneinander Geltung hatten.

Ausser der Erwähnung der schriftlichen Unterlagen für die Hermeneutik wird die Vorbereitung der Ausleger auf ihr Amt dargestellt. Ständig halten die Therapeuten das Gedächtnis an Gott wach, so dass auch in ihren Träumen sie nichts als das Seinsgemässe der göttlichen Erhabenheit und Kräfte trifft. Auch ihr Schlaf ist von der besonderen Art, dass nicht die Sinne herrschen, während der „nous“ ruht, sondern dass während der Ruhe des „nous“ Eingebungen geschenkt werden. Auf diese Weise geben die Therapeuten sogar im Schlaf Sätze ihrer heiligen Philosophie (τὰ τῆς ἱερᾶς φιλοσοφίας δόγματα) von sich (ἐκλαλοῦσιν). Deshalb beten sie am Abend um Bewahrung der Seele vor der Bedrängnis durch negative Sinneswahrnehmung. Im Schlaf soll die Wahrheit offenbar werden. Am Morgen dagegen beten die Therapeuten um einen guten Sonnentag, der ihre Verstehensfähigkeit (διάνοια) steigern soll, was unabdingbare Voraussetzung für das Verstehen der mitgenommenen Schriften ist, was ferner die sprachliche Neuschöpfung weiterer Schriften ermöglicht. So betreiben die Therapeuten den Tag über geistige Übungen (§§ 25b—28a).

Das ideale Verständnis und die sachgerechteste Auslegung

Ein ideales Verständnis der Schriften und die nach menschlichen Möglichkeiten sachgerechteste Auslegung sind die Konsequenzen der idealen Lebensweise der Therapeuten. Zur Erläuterung dieser Behauptung werden wir zwei diesbezügliche Texte näher analysieren müssen: De vita cont. §§ 28b und 29 und § 78. Bei Leipoldt/Morenz¹¹ ist zur ersten Stelle zu lesen: „Die Gläubigen philosophieren über die heiligen Schriften, indem sie durch Umdeutung den tieferen Sinn zu erfassen suchen. Dabei gehen sie aber nicht willkürlich vor, sondern lehnen sich an ihre alten Lehrer an“. Wie die Anlehnung an die alten Lehrer sachlich aussieht, wie aus der Sprache ein tieferer Sinn gezogen werden kann, wird nicht gesagt. Der tiefere Sinn der Sprache, welcher sich im Verständnis der Relation

9) E. STEIN, aaO, S. 33.

10) Anders P. WENDLAND nach COLSON, Philo, Bd. IX, S. 520.

11) LEIPOLDT/MORENZ, aaO, S. 118.

von Wort und Wirklichkeit zeigt, und die Anlehnung an die Alten als die Überbrückung des geschichtlichen Abstandes sind aber gerade das hermeneutische Problem Philos (vgl. S. 8 f.). Es besteht für das Verständnis des heutigen Lesers beim genannten Zitat die Gefahr, dass man annimmt, Philo habe mit dem tieferen Sinn willkürlich etwas in den Text hineingeheimnist und bei der Anlehnung an die Alten handle es sich um ein unreflektiertes restauratives Bemühen. So hat A. Gfrörer¹² von der philonischen Auslegungsmethode gesagt: „Wahnsinn ist's, doch hat's Methode“. Dagegen hat aber Philo nicht aus dem Wahnsinn seine Methode abgeleitet, sondern aus seiner Philosophie begründet. Wenn jedoch heute nur die Methode ohne ihre philosophische Begründung betrachtet wird oder Methode und philosophische Begründung unreflektiert gleichgesetzt werden, geht der Blick für das hermeneutische Problem bei Philo verloren. Weil solche Methode dann keine sachgemässe Erklärung findet, wird das Verfahren überhaupt suspekt. Dieselben Bedenken melden wir auch E. Stein¹³ gegenüber an, der schreibt: „Wie in Quod omnis probus liber § 28 die Allegorie als ἀρχαίωτος ζήλωσις bezeichnet wird, ist sie auch hier als herkömmliche Methode dargestellt“. Der genannte „seit Alters gebräuchliche Eifer“ ist aber nicht ohne weiteres mit der methodischen Allegorie gleichzusetzen, wie die Untersuchung der angeführten Stelle zeigen wird. Streng genommen handelt es sich um eine doppelte Herkömmlichkeit: die der geistigen und die der methodischen Tradition. Diese müssen zur Klärung ihrer gegenseitigen Bestimmtheit unterschieden werden.

Der erste angeführte Text besagt folgendes Vorbereitet durch ihre geistige Vollkommenheit und mit einem sachgemässen Vorverständnis ausgerüstet, begegnen (ἐντυγχάνοντες) die Therapeuten den heiligen Schriften (ιεροῖς γράμμασι). Von solcher Begegnung mit den ins Wort gefassten lebendigen Gesetzen, also den heiligen Schriften, ist de Abr. § 5 berichtet. In solcher Begegnung sichert die Schrift dem Verstehenden zu, dass er dem Eifer der Alten gleich wird. Im vorliegenden Abschnitt ist die Begegnung sachlich als „Philosophieren“ (φιλοσοφοῦσιν) beschrieben. Oben aber wurde gesagt, dass die Offenbarungen der Wahrheit in der Nacht „die Sätze ihrer heiligen Philosophie“ seien, die sogar und gerade auch im idealen Schlaf sich formten. D. h.: Auch bei wachendem „nous“ werden dieselben Sätze der Sache nach gedacht und zur Sprache gebracht,

12) A. GFRÖRER, Kritische Geschichte des Christentums I, Philo und die alexandrinische Theosophie, 2. Aufl. 1835, S. 113.

13) E. STEIN, aaO, S. 33.

diese unter bewusster Denkleistung des Menschen, jene als Gabe der Wirklichkeit an den unbewusst empfangenden Menschen. Um die Übernahme derselben Philosophie handelt es sich auch in der Begegnung mit der Schrift. Die in der Schrift aufgespeicherte Philosophie koinzidiert mit der Philosophie, welche sich in der idealen Umwelt und durch die ideale Erkenntnisfähigkeit den Therapeuten gibt. Ohne die letztere Philosophie würde die altväterliche Philosophie, welche sich einst in die Schrift hinein versprachlicht hat, nicht erkannt und damit die Schrift toter Buchstabe bleiben.

So ist die eine Phase der Tradition die schon die Väter umgebende Wirklichkeit, die sich durch mündliche Überlieferung vermittelt hat und ihre Nachahmung in der idealen Umwelt und der Idealität der Therapeuten überhaupt gefunden hat. Diese immanente, gelebte Tradition ist aber Konkretion des transzendenten Seins, so wie es in der von Philo gerühmten geistigen Strömung der Therapeuten ausgelegt wurde und, wie wir oben feststellten, Philos eigene Seinsauslegung darstellt. Die in der jeweiligen Lebensweise sich ereignende Konkretisierung des Seins ist das „ethische“ Moment der Tradition. Diese einzelnen immanenten Konkretionen aber werden durch die Gesetze, die das Sein in das Werden und Vergehen der Natur hineingeschaffen hat, als Einheit garantiert. So ist die umgreifende Harmonie des Seins Garant für die innere Kontinuität der jeweiligen Konkretionen in der vorfindlichen Lebensgemeinschaft, welche auf diese Weise Abbild der Gesetzmässigkeit der Natur wird. Dies ist der „physische“ Aspekt der Tradition.

Drei Wege zur Erkenntnis dieses Sachverhaltes sind geschildert: 1. Der Therapeut stimmt in die überkommene Wirklichkeit seiner Sekte ein und gibt sich den idealen Bedingungen der beschriebenen kosmischen und soziologischen Umwelt hin. Dabei steigt er selbst notwendig unter Gebet und geistiger Übung zur echten Seinsschau auf (§§ 21—25a). 2. Durch das Wirken des Seins selber wird das Erkenntnisstörende vertrieben und dem schlafenden Therapeuten fast ekstatisch seine Philosophie, d. h. die rechte Seinsauslegung offenbart (§§ 27—28a). 3. Durch richtiges Verstehen der Schrift wird die gültige Wirklichkeitsschau vermittelt (§§ 25b—27).

Der dritte Erkenntnisweg fällt aber in den Bereich der zweiten Traditionsphase, der schriftlichen Tradition. Die Überlieferungen der Schriften und mit ihnen, zugleich als ihr Anhängsel, die überlieferten Auslegungsmethoden stellen den anderen Weg der Tradition dar, dessen Verhältnis zum ersten geklärt werden muss. Da unser Thema aber „die Sprache als

hermeneutisches Mittel“ ist, wird von dieser Klärung Entscheidendes abhängen.

Der vorliegende Text (§ 28) sagt, dass die Therapeuten die „altväterliche Philosophie allegorisieren“ (τὴν πατρίων φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες). Ich ziehe das Akkusativobjekt nach dem zweiten Vorschlag von Colson¹⁴ zum Partizip. Daraus ergibt sich, dass der Terminus „allegorisieren“ nicht direkt auf die Schriften und ihre Auslegung bezogen ist, sondern auf die „altväterliche Philosophie“. Durch die Begegnung mit den Schriften kommt bei den qualifizierten Lesern *ohne* die Methode der Allegorie eine Koinzidenz ihrer Seinsauslegung mit der der Väter zustande, weil sich das auf das Sein bezogene Denken der Gegenwärtigen mit dem der Alten als identisch trifft. Auf diese Weise bekommt das Sprachzeugnis den Charakter eines beinahe magischen Mediums. Dieses Denken kann sprachlos bleiben, es kann aber auch zur Sprache gebracht werden. Solche Versprachlichung des Gedachten ist hier gemeint, wenn die Therapeuten die „altväterliche Philosophie allegorisieren“. Hier ist „allegorisieren“ im ursprünglichsten Sinne gebraucht: *den „logos“ anders sagen, d. h. ins Medium des Hörbaren und Schreibbaren umsetzen*. Dabei erhält das Philosophieren vor der Sprache den Vorrang. Die Wandlung in die Sprache bezweckt eine Bannung der Gedanken ins Wort und damit eine wörtliche Weitergabe der Gedanken zu missionarischen und apologetischen Zwecken (vgl. § 13).

Die Therapeuten bringen die Philosophie nach der Massgabe ihrer eigenen Sicht zur Sprachwirklichkeit zu Wort: Sie denken, dass die Elemente des in Sprache gewandelten Seins, d. h. Wörter, Sätze und Texte, Symbole einer verborgenen und in der Tiefe (ihres philosophischen) Denkens sich offenbarenden Natur sind¹⁵. Symbol ist hier nicht einfach Gegenstand mit tieferer Bedeutung¹⁶, sondern vom Sein selbst gesetzte Konkretion. Damit ist auch die Sprache Konkretion des Seins, die mit den Konkretionen in der Form der idealen Umwelt der Therapeuten vergleichbar ist. Wie die ideale Umwelt vom Sein strukturiert ist, so hat auch die Sprache ontologische Struktur.

Wenn die Therapeuten ihre althergebrachte Philosophie immer wieder neu zur Sprache bringen und mit solchen literarischen Produktionen sprachschöpferisch wirken, dann stehen sie mit dieser Praxis wiederum

14) F. H. COLSON, Philo IX, S. 128, Anm. a.

15) σύμβολα τὰ τῆς ἑρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης.

16) Als solches versteht es E. STEIN, aaO, S. 1.

in der Tradition der Väter. „Sie haben dann auch Schriften der alten Mannen, welche Urheber dieser Denkweise geworden sind und viele Zeugnisse ihrer Seinsauslegung (ιδέα) ¹⁷ in zur Sprache gebrachter Weise (ἀλληγοροῦμένοις) zurückgelassen haben. Diese gebrauchen sie gleichsam als ihre Vorbilder und ahmen so die Art dieser Denkweise ¹⁸ nach“ (§ 29). Die Praxis der Auslegung des Seins in die Sprache hinein ist genauso tradiert wie auch die Seinsauslegung selbst und schliesslich die Schriften. Auf diese Weise erlangen Seinsauslegung, Sprachverständnis und Auslegungsmethode dasselbe Alter, wie es die heiligen Schriften selbst haben. Oben sahen wir, dass die Schriften der Alten und die heiligen Schriften ohne wesentlichen Unterschied genannt wurden, woraus zu folgern ist, dass das Alte Testament hier ebenfalls „als Tradition genommen wird“ ¹⁹ und seine Sprache ganz im Sinne der philonischen Sprachauffassung verstanden werden muss. Daraus folgt weiter, dass auch die Auslegung des Seins im Alten Testament dieselbe ist wie bei den Therapeuten.

Der Beweis für die Richtigkeit unserer obigen Übertragung von ἀλληγορεῖν als „zur Sprache bringen“ wird jetzt geliefert. „Mit einem bezeichnenden ὥστε“ ¹⁹ eingeleitet, wird gesagt, dass die Therapeuten nicht nur sprachlos denken (schauen), sondern Psalmen und Hymnen ²⁰ für Gott kreieren, d. h. also: ihre Sprachzeugnisse mit den heiligen Schriften in eine Reihe stellen.

Der besondere Charakter dieser Spracherzeugnisse kennzeichnet sich in ihren Metren und Melodien, welche die Therapeuten nach der Notwendigkeit der erhabenen Rhythmen gestalten. Es ist fraglich, ob diese Charakterisierung der Sprache der Lieder allein durch die Bestimmung für den Gottesdienst ausreichend erklärt werden. Eher wird man annehmen

17) Wir gehen hier mit Conybeare in der Übersetzung einig: „the idea involved in allegory“ und halten Colsons Vorschlag „the form or kind of treatment which we find in allegory“ für unzureichend, weil es sich nicht nur um eine methodische Nachahmung, sondern um eine philosophisch begründete Praxis handelt und damit „Idee“ und „Methode“ sich gegenseitig bedingen (vgl. COLSON, Philo IX, S. 129, Anm. c).

18) D. GEORGI, aaO, S. 175, übersetzt „Methode“. Diese Übersetzung lässt aber den Zusammenhang von äusserer Form der Auslegung und philosophischer Begründung dieses Verfahrens unbeachtet.

19) D. GEORGI, aaO, S. 175 f.

20) O. CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst, 1950, S. 24, verweist auf die Psalmen und Hymnen in 1. Kor. 14, 26; Kol. 3, 16 = Eph. 5, 19 und sagt, dass diese einerseits „als freie Dichtungen, andererseits als liturgisch wiederholte Stücke“ zu denken sind.

können, dass hier unter „erhabenem Rhythmus“ der Rhythmus der Welt-harmonie verstanden ist, aus dem ja sonst auch der Rhythmus der Musik abgeleitet wird. Wir hätten an dieser Stelle den Beweis dafür, dass sich das Sein bis in die Metrik und Melodie hinein in die Sprache begibt.

Andererseits ist der Gottesdienst ebenfalls nach der Massgabe des Seins gestaltet. So findet alle sieben Tage unter Einhaltung ganz bestimmter Ordnung der Gottesdienst statt. Der Älteste von allen, der in der Philosophie der Sekte am erfahrensten ist, bringt die Seinsauslegung mit gemässigter Stimme zur Sprache. Vom Logos bestimmt (λογισμός) und weise trägt er vor; nicht mit leerer, unseinsgemässer Rede wie die Sophisten, sondern mit der Schärfe und Bestimmtheit, welche die seinsgebundene Bedeutung der Gedanken ausspricht, hält er die Ansprache. Diese trifft nicht nur das Ohr, sondern die Seele der Hörer. So ist hier die nach menschlichem Ermessen sachgemässeste Auslegung des Seins zu erwarten (§§ 30 und 31).

Ein Einblick in die Methode beispielhafter Auslegungskunst, die besonders vor Nichttherapeuten angewandt wird, wird uns bei einem Gottesdienst zu einem bestimmten Feiertag gegeben. Die Gäste haben sich auf die Polster niedergelassen, es herrscht geheimnisvolle Stille, und der Leiter beginnt mit der Auslegung einzelner Fragen aus den Heiligen Schriften oder löst von anderen gestellte Probleme. Dabei handelt es sich nicht um einen fortlaufenden Vortrag²¹, sondern um Einzelfragen, was der Entfaltung der eigenen Philosophie in den Texten des Alten Testaments nur dienen kann. Der Leiter beabsichtigt nicht, einen klugen Vortrag zu halten, sondern das schauende Verstehen auf einzelnen Gebieten zu schärfen oder andere, die noch nicht scharf erkennen können, anzuleiten (§ 75). Besonderes Verhalten und untermalende Gebärde begleiten die Sprache der Unterweisung: Er verweilt über dem Gesagten, er spinnt es aus, und prägt die Gedanken auf diese Weise den Seelen ein. Er trägt in der Weise langsam vor, dass sich der Hörer ganz und gar einstimmen kann. Mit besonderer Gebärde und Aufnahmefähigkeit folgt der Hörer dem Vortrag (§§ 76 f.).

Im § 78 wird nun das Auslegungsverfahren beschrieben. „Die Auslegungen der heiligen Schriften geschehen unter der Anwendung (des ihrer Philosophie gemässen) tieferen Denkens in der Weise der Allegorese. Denn die gesamte zur Sprache gebrachte Gesetzgebung scheint diesen

21) Gegen E. STEIN, aaO, S. 35, der meint, dass das A. T. den „Faden der Erörterung“ ergab, nehme ich an, dass dies die Philosophie des Therapeuten selbst tat.

Männern einem Lebewesen zu gleichen, wobei sie als Körper die sprachliche Anordnung (τὰς ῥητὰς διατάξεις) hat, als Seele aber den sich in die Sprachformen hineingelassenen, unsichtbaren „nous“, in welchem die wahrnehmende Seele ihren Grund hat, wenn sie die ihr verwandten Dinge (τὰ οἰκεῖα) differenziert schaut. Dabei schaut sie gleichsam durch den Spiegel der Wörter die unermessliche Seinsgemässheit (γάλλη) der Gegenstände des Erkennens in ganzer Erscheinung. Sie entrollt und entbirgt die Symbole und führt damit die Gedanken für die ans Licht, welche vermittlels eines kleinen Anstosses das Unsichtbare durch Vermittelung des Sichtbaren schauen können“.

Die Entstehung der Schriftzeugnisse und ihre Auslegung stehen in einem umgekehrten reziproken Verhältnis. Ist die Sprachschöpfung das Eingehen des Seins in die Konkretion des Buchstabens, so bedeutet die Auslegung der Schriften die Wiedergewinnung des Seins aus dem Buchstaben heraus. Der Vorgang dieser Auslegung heisst „Allegorese“ (ἀλληγορία). Das Mittel der Allegorese ist die Seinsauslegung der Therapeuten. Diese wird wiederum durch die äusseren Umstände und den besonderen Charakter des Gottesdienstes vorbereitet. Der Terminus ὑπόνοια besagt, dass in der Sprache der Schriften die philosophische Erkenntnis vorhanden ist, welche auch die Lebensumstände des Therapeuten formt. D. Georgi²² übersetzt den Terminus „durch tiefsinnige Auslegung“; diese Übersetzung bleibt aber zu sehr im Formalen der allegorischen Technik, weil sie das, was tiefsinnig ist, unbestimmt lässt und damit verallgemeinert. Tatsächlich aber ist doch der tiefe Sinn die Seinsauslegung der Therapeuten, aus der sich ihr Sprachverständnis und ihre Auslegungsmethode ableiten lassen. Diese wird im folgenden Begründungssatz dargestellt. Das zur Sprache gebrachte Gesetz wird mit einem Lebewesen gleichgesetzt. Das Sein hat sich in die Sprache hinein konkretisiert; die Sprache ist das Sichtbare von dem Sein, das der „nous“ ergriffen hat und mittels der wahrnehmenden Seele (λογικὴ ψυχὴ) in die verlaubliche Sprache weitergab. Die wahrnehmende Seele vermag nun aber umgekehrt den Anteil des „nous“ in der Sprache zu erkennen und als ihr zugehörig (οἰκεῖος) aufzunehmen. Auf diese Weise kommt das Verstehen „des Textes“ zustande. Georgi²³ sieht in der λογικὴ ψυχὴ das πνεῦμα des Auslegers. Das „pneuma“ des Menschen ist die substantielle Teilhabe am Weltpneuma, deshalb ist dieser Begriff eher intentional als anthropologisch zu verstehen. „Pneu-

22) D. GEORGI, aaO, S. 176.

23) D. GEORGI, aaO, S. 176.

ma“ drückt die Bezogenheit des Menschen auf das Sein und die menschliche Teilhabe am Sein aus. „Logike psyche“ dagegen besagt, dass ein Teil der menschlichen Seele auf den „logos“ ausgerichtet ist. Diese Wendung bezieht sich auf die anthropologische Struktur des Menschen und kann zur Erklärung des hermeneutischen Problems angewendet werden, weil er die Beziehung zwischen erkennendem Menschen und Sein aufzudecken vermag. So verwendet Philo in der Entfaltung seines theoretischen Sprachverständnisses kaum den Begriff „pneuma“, sondern baut sein Sprachverständnis auf der „logike psyche“ auf. Der Ausleger kann ebenso wie der Hörer die Sprache verstehen, weil die Sprache wie der Mensch ein Lebewesen ist, welches Körper und wahrnehmende Seele hat und am „nous“ teilnimmt. Damit rückt die Sprache als Konkretion des Seins neben den Menschen als Konkretion des Seins. Gleiches und Gleiches begegnen sich, indem die wahrnehmende Seele des Lesers auf die Seele der Sprache trifft und so zum „nous“ der Sprache geführt wird, der derselben Seinswirklichkeit erkennend gegenübersteht wie der „nous“ des qualifizierten Menschen.

So wie nun der Mensch und seine Umwelt Abbild des Seins sind, so ist der Buchstabe der Sprache Spiegelbild des Seins. Das Sein hat sich in die Materie der Sprache eingelassen und diese geformt. Deshalb ist das Wort ein Symbol, das auf seinen Urheber verweist. Durch die Enthüllung des Symbolischen stellt die wahrnehmende Seele des Menschen das Sein frei und bewirkt so, dass der Hörende die Gedanken aufnehmen kann.

Die sachliche Gegenständlichkeit der Gedanken ist aber die seinsgemässe Lebensweise, wie sie sich seit Alters bei den Therapeuten verwirklicht hat. Dieser Gegenstand wird aus der Sprache „herausgespiegelt“. Deshalb findet die wahrnehmende Seele des Therapeuten die ihr verwandten Dinge in der Sprache wieder. Doch sind diese Dinge nach der Meinung des Therapeuten nicht eigenmächtige Setzungen des Menschen, sondern Konkretionen des Seins in der Welt, in der der Therapeut lebt. Deshalb erscheint aus der Sprache zugleich die unermessliche Seinsgemässheit der Dinge in ganzer Fülle. Sie zu erfahren, bedarf es nur des kleinen Anstosses durch die Teilnahme an der therapeutischen Lebensgemeinschaft oder Einstimmung in das Fluidum des Gottesdienstes²⁴ der Therapeuten, welche „die Schau der Natur schätzen, in ihr und der Seele allein

24) O. CULLMANN, Heil als Geschichte, 1955, S. 50, zeigt ähnliche Strukturen im frühchristlichen Schriftverständnis auf: „Die Gemeinde ist der Ort, der demjenigen analog ist, in dem die urchristlichen Schriften entstanden sind“.

leben, Bürger des Himmels und der Welt, dem Vater und Schöpfer des Alls in echter Weise durch die Tugend empfohlen, die ihnen Gottes Freundschaft beschaffte und die ganz verwandte Gabe eines theoretisch und praktisch seinsgemässen Lebens (*καλοκάγαθία*)²⁵ hinzufügte, was besser ist als alles Glück und zur allerhöchsten Höhe echter Seinsempfindung (*εὐδαιμονία*)²⁵ gelangt“ (§ 90).

Die Erkenntnis des Seins ist nicht ausschliesslich an die Sprache gebunden. Echte Seinserkenntnis geschieht vielmehr in einer Idealwelt, die durch die Gunst und Offenbarkeit der kosmischen Elemente und durch Abschirmung vor schädlichen Einflüssen bedingt ist. Weiter wird das Sein dem qualifizierten Therapeuten durch direkte Offenbarungen zuteil. Als dritte Möglichkeit vermittelt die Schrift dem Therapeuten Erkenntnis des Seins. Die Therapeuten halten aber nicht ausschliesslich den kanonisch abgegrenzten Bestand der Bücher des Alten Testaments für heilige Schrift, sondern jedes Zeugnis einer echten Sprache, in dem sich Seinserkenntnis verbirgt, zählen sie zu den heiligen Schriften. Das Kriterium ist aber das schon vorgängige Drinnenstehen im echten Seinsbezug. Richtiges Verstehen der Wirklichkeit und der Sprache koinzidieren. Von hier aus ergibt sich für das Wesen der Sprache folgendes:

Die Sprache ist ausser der traditionellen Lebensgemeinschaft und der erhabenen Persönlichkeit der Therapeuten die dritte Konkretion oder Manifestation des Seins. Das Sein bestimmt die Form der Sprache bis in Buchstaben und Metren, es bestimmt gleichfalls den Sinn. So ist die Sprache das vom Sein gesetzte Symbol (vgl. S. 19), welches wiederum auf seinen Urheber zurückweist. Analog zur Manifestation des Seins im Menschen ist die Sprache ein lebendes Wesen mit Körper, Seele und „nous“ (vgl. S. 23). Insofern die Sprache mittels ihrer Seele den Gegenstand des „nous“ mitteilt, ist Auslegung möglich. Der Koinzidenzpunkt des Verstehens schliesst den Kreis von Welt und Sprache, insofern das innere Wesen der Welt und der Sinn der Sprache gemessen am ungeteilten Sein eines sind, und die Geschlossenheit des Kreises auf der Einheit des Seins beruht. Diese inneren Zusammenhänge offenbart die Sprache. Deshalb ist Sprache ein revelatorisches oder hermeneutisches Mittel.

25) Nach H. G. LIDDELL and R. SCOTT, A Greek-English Lexikon, New edition reprinted 1961, bedeutet *καλοκάγαθία* (pg. 869) „nobleness“, „goodness“ und „the character and conduct of a *καλὸς ἀγαθός*“. *εὐδαιμονία* (pg. 708) bedeutet „true, full happiness“. Da bei Philo aber der „Charakter und das Verhalten des guten Menschen“ auf die Erkenntnis des Seins zurückzuführen sind, weiter das Sein den Massstab für alle „Güter“ setzt, können wir den Begriff als „seinsgemässes Leben“ am treffendsten wiedergeben. Da weiter die „wahre, vollendete Glückseligkeit“ vorhanden ist, wenn das Sein den Menschen bestimmt und der Mensch das Wirken des Seins empfindet, übersetzen wir den Begriff sachlich zutreffend mit „Seinsempfindung“.

b) Die Essener als Beispiel vortrefflicher Hermeneuten ¹

Über die Essener ² sind wir historisch besser informiert als über die Therapeuten. Ausser Philo berichten über diese Bewegung Josephus ³ und Plinius der Ältere ⁴. Ferner bestätigen die Texte von Qumran im wesentlichen diese Berichte ⁵. K. G. Kuhn führt die jeweiligen Abweichungen in den verschiedenen Berichten auf „literarische Übermalung“ oder auch auf eine fortschreitende „Weiterentwicklung des Ordens gegenüber der Gründungssituation“, die eine jeweils neue Darstellung erforderlich machte, zurück. Kuhn hält die Essener für die Muttergemeinde der Therapeuten, woraus sich nach unserer Meinung unter Umständen die gleichartige Stilisierung der philonischen Berichte erklären liesse. Doch ist die Verwandtschaft in philosophischer Hinsicht ins Auge gefasst, wenn sie in den dublettenartigen Berichten ihren Niederschlag findet. Philo betont zwar den Unterschied zwischen den beiden Gruppen dahingehend, dass die Therapeuten das „beschauliche Leben“ und die Essener das „praktische Leben“ anstreben (vgl. *De vit. cont.* § 1); — in dieser Unterscheidung mag eine wichtige Differenz für die Erforschung historischer Fakten liegen ⁶, hinter ihr mag sogar ein sozialer Unterschied beider Gruppen stehen, auf den E. Stein ⁷ hinweist, — für Philo selbst aber scheinen diese Unterschiede nur auf verschiedene Ausgangspositionen zur echten Seins-erkenntnis hinzuweisen. Jedenfalls bildet die Lebensgemeinschaft der Essener in gleicher Weise wie die der Therapeuten eine „jener Idealpolitien“ ⁸ echten Erkennens, hinter welche die historischen Unterschiede als letztlich unwesentlich zurücktreten, so dass wir die eine Darstellung als Duplikat ⁹ der anderen ansehen können. Die von Kuhn erwähnte „litera-

1) Die eingeklammerten Paragraphen beziehen sich in diesem Abschnitt auf „*Quod omnis probus liber sit*“.

2) Vgl. Art. Essener in *Bibl. hist. Handwörterbuch*, Göttingen 1962, Bd. 1, S. 443; vgl. weiter: BO REICKE, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1965, Ss. 121, 125—129.

3) *Bell. Jud.* II, 119—161.

4) *Hist. nat.* V, 17.

5) K. G. KUHN, Art. Essener in *RGG³ II*, Sp. 701 ff.

6) H. KRAFT, aaO.

7) E. STEIN, aaO, S. 36.

8) I. HEINEMANN, aaO, S. 147.

9) COLSON, Philo IX, S. 104 „as a counterpart“.

rische Übermalung“ lässt sich aus der besonderen Wirklichkeitsschau verstehen, unter der Philo im vorliegenden Bericht die Essener darstellt: Das Verhältnis von „Wort“ und „Werk“. Diese Relation ist der Leitgedanke für die Darstellung einer Reihe historischer Personen der damaligen Welt. Unter den Personen erforschen die Magi die Tatsachen der Natur (τὰ φύσεως ἔργα) und stellen diese der Erkenntnis vor. Indem sie die Erkenntnis der Wahrheit offenbarmachen, sind sie Hierophanten. In Indien beschäftigen sich die Gymnosophisten mit der „ethischen“ und „physischen“ Philosophie und werden so zu einer lebenden Darstellung der Tugend. Die genannten Leute sind Botschafter des „logos“ und der „erga“. Die Essener gehören auch zu dieser Reihe besonderer Personen (§ 74).

Zeigt im Bericht über die Therapeuten die arbeitstechnische Randbemerkung¹⁰ die besondere Absicht des Philo in seiner Darstellung, so bekommt der Bericht¹¹ über die Essener durch die Einreihung dieser Leute in die Gruppe der Botschafter des „logos“ und der „erga“ sein besonderes Gefälle. Nicht nur Persien und Indien, sondern auch das palästinische Syrien hat ein Dasein, das mit dem Sein übereinstimmt, (καλοκἀγαθία)¹²

10) Vgl. S. 13.

11) Unsere Behauptung über das besondere Gefälle des Berichtes wird durch die Paralleldarstellung in „Hypothetika“ 11, 1—18 gestützt. Diese Darstellung ist von Eusebios überliefert, ihre Echtheit ist angezweifelt worden: Aufgrund einer Abweichung der Behandlung des Talionsprinzips bei Philo schreibt I. HEINEMANN, aaO, S. 353: „Der Abstand dieser Bestimmungen von Philons sonstigen Äusserungen ist derart erheblich, dass mir einmal der sel. Professor Leopold Cohn Bedenken an der Echtheit der Schrift, von der wir bekanntlich nur durch Eusebios hören, äusserte. Ich halte aber diese Zweifel nicht für durchschlagend“. Wir stellen bei dem uns betreffenden Vergleich fest, dass das Gefälle der beiden Darstellungen variiert. Schon die verglichenen Punkte bei COLSON, aaO, Bd. IX, S. 514 f., zeigen das Fehlen der Zuspitzung im Sprachverständnis in den „Hypothetika“, während die Details stärkere Beachtung finden. Ferner fehlt in den „Hypothetika“ die philosophische Untermauerung, so dass der Bericht eher auf eine historische Darstellung hinausläuft. Der Bericht hat apologetischen Charakter, weshalb Philo u. U. mit seiner Seinsauslegung zurückhält. Ob der Text nun philonisch ist oder nicht, fällt für uns nicht so sehr ins Gewicht, jedenfalls zeigt der Vergleich, den wir in einigen Punkten durchführen werden, dass der Bericht in ‚Quod om. prob. lib.‘ auf die hermeneutischen Fähigkeiten der Essener hin angehoben ist.

12) In den „Hypothetika“ heisst es in sichtbar apologetischer Absicht: „Zur Gemeinschaft (κοινωνία) (im Staat) hat unser Gesetzgeber viele erzogen“ (hypoth. 11, 1).

hervorgebracht. Es findet sich in der Lebensgemeinschaft der Essener konkretisiert. Solches Dasein lässt die Essener mit den Therapeuten unter denselben Aspekt der Seinsauslegung kommen, so dass sich eine parallele Darstellung zwischen beiden Gruppen ergibt.

Die ideale Qualifikation der Essener

Die ideale Qualifikation der Essener wird wie bei den Therapeuten durch die Etymologie ihres Namens bezeichnet. Explizite¹³ wird der Name „Essener“ von „Heiligkeit“ (ὁσιότης) abgeleitet, weil die Essener Verehrer (θεραπευταί) Gottes sind. Aber ihre Heiligkeit ist nicht durch Tieropfer begründet, sondern wird mit der für Philo wichtigen¹⁴ Begründung erklärt: sie entschlossen sich, ihre Verstehensfähigkeit (διάνοια) zu heiligen¹⁵ (§ 75). Auf diese Weise wird aus dem Namen der Essener ihre besondere Qualifikation als Hermeneuten vorbereitet. Wie bei den Therapeuten bedeutet hier Gottesverehrung zugleich richtiges Verstehen des schlechthinnigen Seins. „Physischer“ und „ethischer“ Aspekt bleiben hier im Gegensatz zur Darstellung der Therapeuten undifferenziert.

Die Gunst der idealen Wohngegend

Die Gunst der idealen Wohngegend wird auch bei den Essenern als wichtiger Punkt (τὸ πρῶτον) genannt. Sie wohnen in Dörfern und meiden die Städte „wegen der den Städtern eigentümlichen Gesetzlosigkeiten (ἀνομία), wissend, dass aus einem Zusammenleben mit ihnen, wie durch eine todbringende Luft Krankheit entsteht, ihre Seelen einen unheilbaren Defekt erlitten“¹⁶ (§ 76). Die Gesetzlosigkeit der Städte zeigt sich in sozialer und moralischer Zerrüttung, sie ist aber gleichwohl in der Ferne der Städter vom Einfluss der reinen Natur und ihrer Elemente begründet. Wo aber die Natur nicht ihre Gesetzlichkeit auszustrahlen vermag, da zerbrechen die Gemeinschaft und die Verstehensmöglichkeit des Seins.

13) In den „Hypothetika“ bleibt die Etymologie unerwähnt, dafür nur kurz: „ein Name, der ihnen zweifellos wegen der Frömmigkeit zugesprochen ist“ (11, 1), was ja auch Staatsbürgerschaft bedeuten kann.

14) Für E. STEIN, aaO, S. 38, erklärt sich die falsche Etymologie aus der sprachlichen Unkenntnis des Philo. Stein sieht nicht die besondere Abzweckung der Namensdeutung.

15) Dieser Gedanke fehlt in „Hypothetika“ ganz.

16) „Hypothetika“ dagegen: „Sie wohnen in vielen Städten“.

Richtiges Verstehen kommt nur in der Nähe der Natur und innerhalb einer sozial intakten Gemeinschaft zustande, deren beider Grundlagen das positive Gesetz der Schöpfung ist.

Die physiko-kosmischen und physiko-sozialen Aspekte finden Berücksichtigung, wenn die Essener auf dem Lande arbeiten und durch ihre Gemeinschaftsarbeit dem Frieden förderlich sind ¹⁷. So begehren die Essener nicht den Besitz von Gold, Silber oder Land, weil dies dem Glück schadet (§ 76). Weiter wird von ihrem Pazifismus, ihrem Verzicht auf Handel und ihrer Feindschaft gegen die Sklaverei berichtet. Die Feindschaft gegen die Sklaverei wird nicht nur vom Gesetz der Gleichheit aller, sondern vor allem vom Gesetz der Natur aus erklärt. Sklaverei ist eine gottlose Missachtung des „status naturae“, nach dem die Natur wie eine Mutter nicht nur dem Namen nach, sondern dem Sein nach alle als genuine Brüder geschaffen hat (§§ 77—79) ¹⁸. Diese Verwandtschaft ist gegen die böse Begierde gestellt, die Feindschaft statt Freundschaft setzt. Später wird der Kommunismus bis auf gemeinsame Kleidung, Alters- und Armenkasse usw. ausgeweitet (§§ 84 ff.) ¹⁹. Solcher Sozialismus ist eine andere Form der Konkretion echten Seins, aus der heraus sicheres Verstehen der heiligen Schriften möglich ist. Liegt bei den Therapeuten das Hauptgewicht auf ihrer Nähe zur Natur und ein Nebengewicht auf der sozialen Konstellation, so kehrt sich dieses Verhältnis bei den Essenern um: Das Hauptgewicht liegt auf der Beschreibung der soziologischen Strukturen und ein Nebengewicht auf ihrer Beziehung zur Natur. Soziale Idealität und kosmische Idealität sind aber gleichrangige Voraussetzungen für echtes Verstehen, weil beide Konkretion des Seins sind.

Die qualifizierte Hermeneutik der Essener

Die qualifizierte Hermeneutik der Essener zeigt sich in ihrer Philosophie und ihrer Schriftbehandlung ²⁰. Wird bei den Therapeuten nur allgemein von ihrer Philosophie berichtet, so wird bei den Essenern die Philo-

17) Unter apologetischem Gesichtspunkt wird in „Hypothetika“ (§ 11, 6) betont, dass die Essener gute Staatsbürger sind. Sie arbeiten auf verschiedene Weise und unter den härtesten Bedingungen wie Frost und Hitze.

18) „Hypothetika“ bringen eine detaillierte Schilderung dieser sozialen Vorzüge, während die Idealisierung in unserem Sinne fehlt.

19) Vgl. F. GEIGER, Philo von Alexandrien als sozialer Denker, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft XIV, 1932.

20) Philosophie und Schriftbehandlung werden in „Hypothetika“ überhaupt nicht erwähnt.

sophie durch Abgrenzung ihres philosophischen Bereiches und Elimination einiger philosophischer Gebiete näher bestimmt.

Vorausgesetzt ist die dreigeteilte Philosophie, wie sie in *De agricultura* §§ 14—16 dargestellt ist. Dort erstreckt sich der „physische“ Teil (τὸ φυσικόν) auf die Gestaltung und das Wesen der Dinge, der „ethische“ (τὸ ἠθικόν) auf die jeweilige konkrete Situation, die sich aus dem Wesen der Dinge ergibt, und der „logische“ (τὸ λογικόν) hat eine überwachende und kritische Funktion: dieser entwirrt zweideutige und mehrdeutige Ausdrücke (λέξεις), er enthüllt die Falschheit der sophistischen Argumente, er bedient sich der durchsichtigsten Sprache (διὰ λόγων ἐμφαντικωτάτων) und der unzweifelhaftesten Aufweise (διὰ ἀποδείξεων ἀνευδοιάστων), er sorgt dafür, dass der „nous“ die Eindrücke aus dem Bereich der „Physis“ und „Ethik“ sachgemäss und ohne falsche Begleiteindrücke aufnehmen kann.

Den „logisch“-kritischen Teil halten die Essener zur eigenen Lebensfindung für überflüssig und überlassen ihn den Wächtern der Sprache. Sie haben diesen Teil sachlich auch nicht nötig, weil die Gunst ihrer Umgebung die kritische Auseinandersetzung mit der Vielfalt der Sprachmöglichkeiten und Phänomene erübrigt. Die Sprache bestimmt sich bei den Essenern aus ihrer idealen tradierten Umwelt. Die spezielle, in sich konstante Umwelt tritt an die Stelle der kritischen „Logik“. Den „physischen“ Teil der Philosophie nehmen sie nur teilweise für sich in Anspruch. Die Erforschung der Natur im allgemeinen halten sie für unter der Fassungskraft des Menschen und überlassen sie den „Sternguckern“. Dagegen philosophieren sie über die Existenz Gottes und die Schöpfung des Alls, was ebenfalls in den Bereich der „physischen“ Philosophie gehört. Die Ausklammerung der weltumfassenden Wirklichkeitsschau bietet sich den Essenern an, weil sie in ihrer abgegrenzten Idealwelt leben. Um das Verhältnis dieser Idealwelt zu Gott als dem Schöpfer zu klären, benötigen sie die Physikotheologie.

Zur jeweiligen Lebensfindung innerhalb ihrer Gemeinschaft wenden sie den „ethischen“ Teil der Philosophie mit Fleiss an. Sie gebrauchen dazu die väterlichen Gesetze (πάτριοι νόμοι), welche unmöglich ohne göttliche Eingebung dem Menschen zum Verstehen gebracht worden sein können (§ 80). Werden die Therapeuten durch die „heiligen Gesetze“ (vgl. S. 14) zur Erkenntnis des schlechthinnigen Seins geführt und über diesen Weg zur idealen Gemeinschaft, so leiten die „väterlichen Gesetze“ die Essener zur idealen Gemeinschaft und auf diese Weise zur Gotteserkenntnis. Die verschieden nuancierten Wege ergänzen einander²¹, weil

das Gesetz beide impliziert. Vom Standpunkt der Gegenwart aus leitet das Gesetz die ideale Lebensgemeinschaft und korrigiert ihre Mängel. Die ideale Lebensgemeinschaft und Umwelt aber vermitteln richtiges Verstehen des Gesetzes. Richtiges Verständnis des Gesetzes leitet zur sachgemässen Wirklichkeitserfassung. Ideale Umwelt und Gemeinschaft sind Konkretion des Seins, sie haben sich als solche von Alters her überliefert. Das Gesetz ist die in die Sprache fixierte Konkretion des Seins, als solches ist es das konstante Element der Tradition. Das positiv fixierte Gesetz führt bis in seine Ursprungssituation zurück, in der es aus den gelebten Gesetzen versprachlicht und fixiert wurde. In dieser Ursprungssituation hat göttliche Eingebung die Gesetzgebung geleitet. Dies war der Akt, in dem aus dem Erkennen des Seins die Versprachlichtung erfolgte. Das versprachlichte Gesetz hat die Lebensgemeinschaft der Essener durch die Zeiten hindurch beeinflusst und auf sie gewirkt. Auf diese Weise ist die äussere Umwelt der Essener in einen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Gesetz geraten. Die Auslegung des Gesetzes in der Gegenwart ist durch solche Wirkungsgeschichte in der sichtbaren Form der essenischen Umwelt und Gemeinschaft vorbestimmt.

In diesen Gesetzen sind die Essener ständig, besonders aber an jedem siebten Tag unterrichtet. An diesem heiligen Tag ruht alle Arbeit und findet der Synagogengottesdienst statt, der sich nicht wesentlich vom Gottesdienst der Therapeuten unterscheidet²². Die Teilnehmer nehmen je nach Alter je reihenweise Platz. Einer nimmt die Bücher und liest vor, während ein anderer von den Erfahrenen das vom Gehörten nicht Verstandene erklärt. „Das meiste wird mittels Symbolen auf die Weise des altherkömmlichen Eifers (ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει) von ihnen philosophiert“ (§§ 81 f.). Die Sprache wird wie bei den Therapeuten symbolisch verstanden, d. h. die Sprache spiegelt das echte Verhältnis zwischen Sein und Lebensweise des einzelnen Esseners wider. Um die grösstmögliche Angleichung von Sein und Leben ging es den Alten in ihrem Eifer; um diese Angleichung geht es ebenfalls den Essenern. Die Sprache ist das Mittel, das die Essener mit den Alten verbindet, sie ist aber auch das Mittel, das zum Verstehen des Seins führt.

Im Anschluss an die Schriftauslegung schildert Philo ausführlich und erneuert die tugendhafte Lebensweise der Essener. Dieser unmittelbare

21) Hier steht im Hintergrund das, was die heutige Hermeneutik einen „hermeneutischen Zirkel“ nennt.

22) COLSON, Philo, Bd. IX, S. 514: Der Sabbatgottesdienst „does not materially differ from that given of the Therapeutae“.

Anschluss lässt darauf schliessen, dass Philo damit die Sache im Auge hat, die mit der Weise des altherkömmlichen Eifers gemeint ist, nämlich die für das Sein eifernde und in das Sein einstimmende Lebensweise. In die Reihe dieser Aufzählungen gehört auch das Verständnis des wahrhaft Schönen, d. h. des Seinsgemässen, des Guten und der Adiaphora. „Sie sind Athleten der Tugend, hervorgebracht durch eine Philosophie, die frei ist von der Eitelkeit griechischer Wortfechtereie“ (§ 88). Die Wirklichkeit findet in der Sprache ihre Deckung, die Sprache ist nicht nur stimmliche Verlautbarung, sondern sie sagt an, was aus dem Sein schlechthin existierendes Dasein heisst. Auf diese Weise wird Sprache Ansage des Seins.

Erkenntnis des Seins ist bei den Essenern in der Teilnahme an der vorzüglichen Lebensgemeinschaft möglich. Dieser Lebensraum ist durch die fixierten Gesetze der Väter mitbestimmt. Das Verstehen der vorliegenden Sprachzeugnisse ereignet sich aber durch Koinzidenz der Offenbarkeit des Seins, welche in der Gemeinschaft ohne Vermittlung der Sprache da ist, und der Seinsansage, welche sich in der Sprache der Schriften findet. Da aber die jetzt auszulegenden Schriften früher schon das Dasein der Essener mitbestimmt haben, trägt die den Schriften eigentümliche Wirkungsgeschichte zum Verstehen der Schriften selbst bei. Wenn wir den von Gadamer²³ verwandten Begriff der Wirkungsgeschichte hier aufnehmen, so meinen wir, dass die Sprache der Gesetze im Laufe der Geschichte der essenischen Gemeinschaft je neue Horizonte geschaffen hat. In solchen Horizonten gestaltete sich das Selbstverständnis der Essener immer neu und wirkte auf spätere Generationen. Dieses durch die verschiedenen Horizonte hindurch angesammelte Vorverständnis bildet den Horizont des Verstehens von Sprache in der Gegenwart Philos. Die früheren Horizonte verschmelzen in den einen gegenwärtigen Horizont des Verstehens. „Die Sprache ist das universale Medium, in dem sich das Verstehen selber vollzieht. Die Vollzugsweise des Verstehens ist die Auslegung“²⁴. Der gegenwärtige Horizont ist aber die Voraussetzung des Verstehens. Da Sprache jedoch diesen Horizont mitbewirkt hat, hat sie ihre eigene Wirkungsgeschichte, d. h. Sprache trägt über die Wirkungsgeschichte zu ihrem eigenen Verständnis bei.

Die Sprache hat somit ihre eigene Wirkungsgeschichte. An die Stelle der „Logik“ kann im Sprachgeschehen auch die ideale Umwelt treten, da Logik eine kritische

23) H. G. GADAMER, aaO, S. 284 ff.

24) H. G. GADAMER, aaO, S. 366.

Funktion hat, die sich in der idealen Umwelt wegen des Fehlens unlogischer Kräfte erübrigt (vgl. S. 29 f.). Die Sprache hat ein korrekatives Moment, insofern sie die Seinsauslegung der Väter bewahrt und zur Geltung bringt (vgl. S. 29 f.). Dieses korrektive Moment ist in dem Augenblick wichtig, wenn die Seinsauslegung der Väter vergessen ist oder an genügend scharfen Konturen verloren hat, d. h. wenn die vergangenen Horizonte nicht mehr erblickt werden. Da die Sprache aber diese Horizonte wieder zum Erscheinen bringen kann, hat sie gleichzeitig ein über die Zeiten hinweg verbindendes und vermittelndes Moment (vgl. S. 31). Echte Sprache ist in so starker Weise ans Sein gebunden und bezeugt dieses Sein, dass sie von der uneigentlichen Sprache der Sophisten unterschieden werden muss (vgl. S. 31).

c) Die Septuaginta-Übersetzer als Hermeneuten¹

Berichte über die Übersetzung der Thora ins Griechische sind uns im sog. Aristeasbrief, bei Philo und bei Josephus erhalten. Wir vergleichen in einigen Punkten unserer Untersuchung des philonischen Berichts diesen mit dem Aristeasbrief. Georgi² hält wegen verschiedener Abweichung des Berichtes bei Philo vom Aristeasbrief diesen Brief nicht für die direkte Quelle der philonischen Darstellung, er meint, dass „eine mit dem Aristeasbrief gemeinsame, vielleicht auch von ihm gespeiste Tradition“ vorliege. Jedenfalls liegt zwischen der propagandalegendenartigen Darstellung und dem philonischen Bericht ein Unterschied vor, der nicht zuletzt auf die besondere Prägung zurückgeführt werden dürfte, die Philo dem zum Wunderlichen tendierenden Geschichtsstoff aus seiner Wirklichkeitsschau gegeben hat³. So können wir aus diesem Grund annehmen, dass der philonische Bericht das geschilderte Sprachwunder mit Hilfe der Sprachtheorie des Philo erklärt.

Nicht so sehr die Übersetzung als vielmehr die Heiligkeit der jüdischen Gesetze selbst hat nach Philo viele in Verwunderung gesetzt (§ 25). Nun waren aber diese Gesetze seit alter Zeit in chaldäischer Sprache verfasst und in dieser Form auch geblieben, bis sich die Seinsgemässheit (τὸ κάλλος) dieser Gesetze auch den anderen Menschen mitgeteilt hatte (§ 26). Diese Mitteilung geschah aber nicht etwa durch wörtliche Belehrung, sondern durch die unermüdliche Befolgung des Gesetzes im Lebens-

1) Die eingeklammerten Paragraphen beziehen sich in diesem Abschnitt auf „De vita Mosis II“.

2) D. GEORGI, aaO, S. 90.

3) Wenn allein ein lückenloses Indiz für Quellen gesucht wird, fällt die von der spezifischen Seinsauslegung bestimmte eigene Sicht des jeweiligen Verfassers beinahe ganz weg.

vollzug, das eine Konkretion des in den fixierten Gesetzen sich findenden Seins ist, wurde von einigen Menschen das Gesetz bekannt gemacht. Die echte Erkenntnis des Seins wird also ohne die Sprache des Gesetzes gewonnen, wie wir dies auch schon bei den Therapeuten und Essenern sahen. Die Sprache hat gemessen an der Offenbarkeit des Seins in Lebensvollzug und idealer Umwelt sekundären Charakter als Erkenntnismittel. Schon die Ausbreitung der Seinsauslegung des Gesetzes durch den Lebensvollzug jener gesetzestreuen Leute ist Offenbarung.

So war die Erkenntnis des Seins den anderen bis zum Zeitpunkt jener Begegnung verborgen. „Denn das Seinsgemässe, selbst wenn es durch Ungunst für kurze Zeit verborgen war, lichtet sich (ἀναλάμπει) zu seiner Zeit (ἐπὶ καιρῶν) wieder unter der gütigen Beständigkeit der Natur“. Als diese Erleuchteten aber das Seinsgemässe erkannten, hielten sie es für eine Schande, dass das Gesetz nur in einem, und dazu noch barbarischen Teil der Menschheit zur Sprache gebracht war, während es in einer griechischen Versprachlichung fehlte. Deshalb unternahmen sie Schritte zur erneuten Versprachlichung (ἐρμηνεία) des Gesetzes (§ 27). Aus der wiedergefundenen Erkenntnis des Seins erwächst der Wunsch, dass analog zur Versprachlichung dieser Erkenntnis im Chaldäischen eine griechische Fassung dieser Erkenntnis geschaffen würde. So war nicht das „philologische“ Phänomen der chaldäischen Sprache Ursache für die „Übersetzung“, sondern die Erkenntnis des Seins. Dieselbe Ursache veranlasste auch die Therapeuten zur Schöpfung ihres Schrifttums.

Die Qualifikation des Initiators der Übersetzung und die der Übersetzer

Der Initiator der Übersetzung und die Übersetzer selbst müssen aber nach der Massgabe echter Seinserkenntnis qualifiziert sein, weil die Übersetzung keine philologische Operation ist, sondern Sprachschöpfung. Unter Berücksichtigung dieses Sachverhaltes wird die Urheberchaft nicht irgendwelchen Privatleuten oder Beamten zugeschrieben, sondern dem ehrwürdigsten König⁴. Er ist die beste Gestalt der Zeit, in der sich das Sein innerhalb der politischen Welt konkretisiert hat. Sein Name ist Ptolemaios Philadelphos. Er ist der dritte Nachfolger Alexanders, welcher Ägypten,

4) Nach dem Aristeasbrief (1 ff.) veranlasst der königliche Bibliothekar von Alexandria die Übersetzung, die im Zusammenhang mit der Übersetzung fremdsprachiger Texte geschieht. Anlass und Veranlasser sind nicht wie bei Philo idealisiert. Vgl. P. DALBERT, Die Theologie der hell.-jüd. Missionsliteratur, Hamburg 1954, S. 93.

— welches Sinnbild für alle erkenntnishindernden Kräfte ist — unterworfen hat. In seinen Qualitäten als Herrscher überragt Ptolemaios alle Vorgänger und Zeitgenossen. Sein Ruhm ist zeitlos (§ 29). Wie nun die Dynastie der Ptolemaier alle überragte, so überragt Philadelphos alle Ptolemaier. Weil er alle Fähigkeiten seiner Vorgänger in sich vereint, ist er der Höchste aller Könige (§ 30). Die Überhöhung aller Qualitäten dieses Königs gipfelt in seinem Eifer (ζῆλος) für das jüdische Gesetz. Solcher Eifer wurde auch den Essenern und ihren vorbildlichen Ahnen zugeschrieben, die aus solchem Eifer das Gesetz zur Sprache brachten und auszulegen verstanden (vgl. S. 70). Auf diese Weise ist ein einzelner in dem Masse qualifiziert, dass er die Notwendigkeit der Übersetzung des Gesetzes erkennen kann und die Übersetzung veranlasst. Der jüdische Königspriester schreibt Ptolemaios göttliche Einsicht (θεία ἐπιφροσύνη) zu.

Ptolemaios beschliesst, die chaldäische Fassung (τὴν Χαλδαϊκὴν) in griechische Sprache (εἰς Ἑλλάδα γλῶτταν) zu übersetzen. Μεταρμόζεσθαι ist term. techn. für „übersetzen“ und heisst eigentlich „verändern“, „umwandeln“, „neu einpassen“, so dass sich der Sinn ergibt: Das in chaldäischer Sprache konkretisierte Sein in die Konkretion der griechischen Sprache umwandeln. Zu diesem Zweck erbittet Ptolemaios vom jüdischen Königspriester qualifizierte Leute, die das Gesetz in Griechisch zur Sprache bringen sollen. Der hier angewandte Terminus διερμηνεύειν wird auch sonst gebraucht, wenn ein Gedanke zur Sprache gebracht wird⁵. Die besten Hebräer werden gesucht, die durch Kenntnis des Gesetzes und durch griechische Bildung ausgewiesen sind (§ 32)⁶.

Diese Leute werden zum Empfang von Ptolemaios überreich bewirtet. Dies vergelten sie dem Gastgeber mit einem Fest gewitzter und gewichtiger Worte. Durch dieses einleitende Gespräch testet der König die Weisheit seiner Gäste. Dabei geht es aber nicht um Schulfragen, die man sich aneignen kann, sondern um spontane Fragen, welche die hermeneutischen Fähigkeiten dieser Leute unter die Lupe nehmen, d. h. die herausbringen sollen, ob die Leute das Seinsgemässe in die griechische Sprache bringen können. Dass dies gemeint ist, beweist, dass auch „apophthegmata“ zur Antwort ausreichen: Kurz werden die Dinge wörtlich angedeutet, um die

5) Vgl. S. 139.

6) Im Aristeasbrief werden die Männer gut jüdisch aus jedem Stamm genommen (vgl. P. DALBERT, aaO, S. 93), für Philo ist ihre wesentliche Qualifikation wichtiger, die in ihrer Kenntnis liegt.

es im Sein geht. Die Leute erfüllen die Forderungen wurfgemäss (εὐθυβόλως) und genau das Richtige treffend (εὐστόχως)⁷ (§ 33).

Der qualifizierte Ort für die hermeneutische Arbeit

Angesichts der bevorstehenden Aufgabe suchen die Übersetzer nach einem qualifizierten Ort für ihre hermeneutische Arbeit. Die Gesetze sind durch Orakelsprüche geweissagt (θεσπισθέντας νόμους χρησμοῖς). Dieses Geschehen bleibt bei Philo nicht im Numinosen, sondern lässt sich nach dem Offenbarungsgeschehen bei den Essenern und Therapeuten weitgehend erklären. Durch eine ideale Umwelt begünstigt, wird die Erkenntnis des Seins durch direkte Erfahrung oder wie bei den Therapeuten durch Eingebungen im Schlaf (vgl. S. 16) vermittelt, wobei auch letztere noch ihre ganz einsichtige Erklärung finden werden. Wenn die Übersetzer die geweissagten Gesetze zur Sprache bringen (διερμηνεύειν) sollen, kehren sie sachlich in die Ursprungssituation der ersten Versprachlichung zurück und besorgen analog zur ersten Versprachlichung in Chaldäisch eine zweite in Griechisch. Um aber in die Ursprungssituation zurückkehren zu können, ist eine Umwelt nötig, die vom Ursprung her unbeschädigt geblieben ist und mit dem Ursprung koinzidiert. Die Übersetzung ist sachlich eine erneute Versprachlichung der Seinserkenntnis⁸. Dies beweist auch die Regel, nach welcher die Übersetzung verlaufen soll: „Nichts darf fortgenommen, hinzugetan oder verändert werden, sondern die ursprüngliche (ἐξ ἀρχῆς) Seinsauslegung (ιδέα) und ihre Manifestierung (τύπος) müssen bewahrt werden“ (§ 34). Hinter dieser Regel steht folgender Sachverhalt: Es geht nicht in erster Linie um die Gleichheit der beiden sprachlichen Fassungen, sondern um die Identität von Sein und seinsgemässer Sprache in jeder der Fassungen, und erst auf Grund dieser Identität wird im zweiten Schritt die Gleichheit der beiden sprachlichen Fassungen gefolgert.

7) D. GEORGI, aaO, S. 127, sieht den Fähigkeitserweis der Leute in den „höfischen Gesprächen“ vor dem König. Diese Charakterisierung erinnert an das „höfische Bildungsideal“ eines Michel de Montaigne (vgl. A. REBLE, Geschichte der Pädagogik, Stuttgart 1962, S. 114) und trifft nicht den von Philo beabsichtigten Sinn, welcher gerade keine Standesbildung, sondern seinsgemässe Fähigkeiten hervorheben will.

8) D. GEORGI, aaO, S. 127 f. sagt: „dass nach Philo . . . die Entstehung des ursprünglichen Textes wesentlich ein Übersetzungsvorgang war“. Wir erweitern diese Beobachtung und sagen: auch die LXX-Übersetzung ist wie die erste Entstehung der chaldäischen Fassung ein originaler Sprachschöpfungsvorgang, d. h. eine Übersetzung des im Griechischen noch ungesprochenen „logos“ in die griechische Sprache.

Wir kommen unten auf diese grundlegende Tatsache zurück. Zunächst muss die ideale Örtlichkeit für die Übersetzungsarbeiten dargestellt werden.

Wie die Therapeuten und die Essener meiden die Übersetzer die Städte. Sie suchen den „reinsten“ (καθαρώτατος) Ort in der Umgebung ausserhalb der Stadt auf. Die Stadt kommt wegen ihrer Ansammlung von Lebewesen, wegen Krankheit und der Nähe zur Vergänglichkeit nicht in Frage. Dagegen hat die der Stadt Alexandria vorgelagerte Halbinsel Pharos die günstigste Lage, weil hier die Kräfte der Natur ungestört wirken. Durch seichte Stellen sind die rohen Elemente des Wassers, die Wellen, gebrochen. Ruhe und Friede, welche beide in der essenischen Gemeinschaft durch soziale Idealität herbeigeführt werden, stellen die besten Empfangsbedingungen für die Einstimmung in die Harmonie des Seins dar.

Die Übersetzung

Auf Pharos können die Hermeneuten mit den Gesetzen ungestört in Verkehr treten (ὁμιλῆσαι). Die heiligen Bücher (ἱεροὶ βιβλοὶ), welche sprachliche Konkretion des Seins sind, werden dem Himmel entgegengehalten. Auf diese Weise beten die Leute zu Gott, er möge sie in ihrem Vorhaben vor Sünde bewahren. Weiter beten sie um Gelingen, weil die durch die Schrift vermittelte Seinserkenntnis den Menschen „philosophische“ (φιλόσοφος) und überaus seinsgemässe (πάγκαλος) Anweisungen zum besseren Leben geben wird. Das Gebet ist kein Gelübdegebet⁹, auch kein Angstgebet vor der schweren philologischen Aufgabe, sondern ein Gebet um die richtige Erkenntnis des Seins (§ 36).

In ihrer Abgeschiedenheit ist niemand anwesend ausser den Elementen der Natur (τὰ τῆς φύσεως μέρη): Erde (γῆ), Wasser (ὕδωρ), Luft (ἀήρ) und Himmel (οὐρανός), welch letzterem man ja schon die heiligen Bücher zur Segnung hingehalten hat. Diese Elemente sind die besten hermeneutischen Katalysatoren, weil sie in ihrer Wesenheit und Kombination sachlicher Gegenstand der geoffenbarten Schöpfungsgeschichte zu Beginn des Gesetzes und verborgener Gegenstand der „physischen“ Geschichte des Alten Testaments überhaupt sind¹⁰. Die Elemente sind nicht eigenständig, sie können weder aus sich selbst heraus das Sein offenbaren¹¹, noch kön-

9) So in dem von LEIPOLDT/MORENZ aaO, S. 70 zitierten Übersetzungsgebet.

10) . . . περὶ ὧν πρῶτον τῆς γενέσεως ἔμελλον ἱεροφαντήσιν — κοσμοποιία γὰρ ἡ τῶν νόμων ἐστὶν ἀρχή — . . .

11) Vgl. Leg. all. III, § 101.

nen sie als Zeugen auftreten¹², sondern sie sind in Relation zur Schöpfung als eine Art Kraftträger gedacht¹³. Unter den beschriebenen Bedingungen und der Wirkkraft der Elemente geraten die Übersetzer in enthusiastische Versenkung (ἐνθουσιῶντες) und bringen als Propheten das Erkannte zur Sprache (προφητεύειν), „nicht jeder etwas anderes, sondern alle ebendieselben Namen und Wörter, wie von einem Regisseur jeder auf unsichtbare Weise instruiert“¹⁴ (§ 37).

Die siebzigfach bewährte Eindeutigkeit der Hingabe des Seins in die Sprache der heiligen Gesetze ruft einen kontrastierenden Vergleich mit der allgemeinen Umgangssprache hervor, welche mangels idealer Umgebung und qualifizierter Sprachschöpfer auch nicht annäherungsweise an die ideale Identität von Sein und Sprache heranreicht. Jede Umgangssprache, und insbesondere die griechische, ist reich an Ausdrücken, so dass sich eine grosse Variabilität des Ausdrucks für ein und dieselbe Sache ergibt. Dabei kann es zur Synonymie kommen, welche von Philo noch positiv beurteilt wird¹⁵, weil man aus der Vielheit des Ausdrucks gleichwohl auf die Einheit des verborgenen Seins zurückschliessen kann, es kann zur Homonymie kommen, in der das Sein wegen der Vielheit der zu Begriff geschlagenen Bedeutungen verschwimmt, es kann aber auch zur sophistischen Sprache kommen, die sich dem Sein nicht mehr verpflichtet weiss und in einen uferlosen Überfluss von leeren Wörtern gerät. Ist die Sprache der Sophisten wegen ihres Überflusses zu verwerfen, so trägt die synonyme Sprache wenigstens noch das aus, dass sie die Gedanken (ἐνθύμημα) nachzeichnet (μεταφράζοντα) und umschreibt (παραφράζοντα), und obwohl sie das Sein auf verschiedene Weise in Harmonie mit dem Ausdruck (λέξις) bringt (ἐφαρμόζοντα), lässt sich aus der Verschiedenheit ein Rückschluss auf das Gemeinte und Gemeinsame bewerkstelligen (§ 38a). Ganz eindeutig dagegen ist die Sprache des Gesetzes in beiden Fassungen. Die wegen ihrer Seinsgemässheit herrschenden Wörter der griechischen Fassung verweisen zusammen mit den seinsgemässen Wörtern der chaldäi-

12) So in dem von LEIPOLDT/MORENZ aaO, S. 108 zitierten Gebet aus den „Klementinischen Homilien“: „Ich rufe zu Zeugen Himmel, Erde und Wasser an, in denen alles enthalten ist, zu all dem auch die Luft, die alles durchwaltet, ohne die ich nicht atme, dass ich immer dem gehorchen werde, der mir die Bücher der Predigten anvertraut . . .“.

13) Vgl. S. 96.

14) οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα ὥσπερ ὑποβολῶς ἐκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος.

15) Vgl. S. 67.

schen Fassung auf ein und dasselbe, indem sie sich sehr gut den offenbarten Seinsverhältnissen einpassen¹⁶. Eine Analogie zu der Terminologie in der Geometrie und Logik klärt die Sprachauffassung Philo an dieser Stelle weiter: Wie in Geometrie und Logik der beabsichtigte Sinn keine Variation im Ausdruck zulässt und der Ausdruck von Anfang an derselbe bleibt, so finden die Übersetzer Wörter, die mit dem Seinsverhalt genau zusammenlaufen (συντρέχοντα) und das Offenbarte klar (ἐμφαντικῶς) hervorbringen (τρανώσειν) (§ 39). Die Gleichheit der beiden Fassungen¹⁷ gründet also auf der Identität zwischen Sein und Sprache in jeder Fassung, da aber das Sein in sich selbst identisch ist, müssen auch die beiden Sprachen identisch sein, wenn es um gleiche Seinsbestimmungen geht.

Der Beweis für die Gleichheit beider Fassungen des Gesetzes wird von den Leuten erbracht, die als Chaldäer die griechische Sprache oder als Griechen die chaldäische Sprache erlernt haben. Wenn diese Leute die chaldäischen und die übersetzten Schriften lesen, halten sie diese für Geschwister, weil sie gemessen an der jeweiligen Seinsauslegung und den Versprechungen die beiden Fassungen für ein und dieselbe (μίαν καὶ τὴν αὐτήν) halten. Sie halten die Übersetzer für Hierophanten (ιεροφάνται) und Propheten (προφήται), welche einhergehen zusammen mit dem reinsten Geist des Moses (τῷ Μωυσέως καθαρῳτάτῳ πνεύματι) (§ 40). Der „reinste Geist des Moses“ ist die seinsgebundene Erkenntnisfähigkeit der Leute, ihr „Einhergehen“ mit solcher Erkenntnisgabe aber bedeutet: Sie stehen in der Tradition, die bei Moses ihren bedeutsamsten Höhepunkt erreicht hat, bis auf die Übersetzer fortbestanden hat und auch über die Zeit der Übersetzer hinaus in einem besonderen Fest¹⁸ als „Gabe, die so alt und doch immer jung ist“ (§ 41), gefeiert wird.

Wir müssen an dieser Stelle zur weiteren Klärung unserer These, dass das jeweilige Sprachverständnis eine Folge der spezifischen Seinsauslegung ist, einige Urteile zum philonischen Sprachverständnis in der Sekundärliteratur besprechen. C. Siegfried¹⁹ führt zur von Philo angenommenen Gleichheit der Urfassung und der LXX aus: „Zu erwägen, dass eine

16) . . . συνενεχθῆναι δ' εἰς ταῦτόν κύρια κυρίοις ὀνόμασι, τὰ Ἑλληνικὰ τοῖς Χαλδαϊκοῖς, ἐναρμοσθέντα εὖ μάλα τὰς δηλουμένοις πράγμασι (§ 38 b).

17) Im Aristeasbrief heisst es, dass die Übersetzer sich auf eine sprachliche Fassung später einigen (vgl. P. DALBERT, aaO, S. 93). Daraus folgt, dass diesem Brief ein von Philo verschiedenes Sprachverständnis zugrunde liegt.

18) Dieses Fest hat der Sache nach eine analoge Stellung wie die Gottesdienste der Essener und Therapeuten.

19) C. SIEGFRIED, aaO, S. 161.

Übersetzung niemals wörtlich, ja buchstäblich mit dem Original sich decken kann, lag dem unphilologischen Geist dieses Zeitalters fern.“

S. G. Sowers²⁰ schreibt: „The result of this inspired prophetic work was an infallible translation of the Hebrew text, differing in no detail from the original and corresponding literally with it.“ Er fährt in einer Anmerkung fort: „From such a description it ought to be quite clear that Philo never compared, nor was able to compare, the Hebrew text with his LXX copy. Indeed to a writer who held such a view of the LXX the Hebrew Bible and ability to read it would have been superfluous, since he presupposed that the Greek was as authoritative as the original.“

Sowers meint also, dass Philo die Autorität der LXX vorausgesetzt und von hier aus die Gleichheit der beiden Fassungen gefordert habe. Dieses Postulat lässt sich aber unter Berücksichtigung des philonischen Sprachverständnisses nicht so unangefochten halten. Denn echte Sprache, sei sie chaldäisch oder griechisch, ist vom Sein gesetzt, und deshalb müssen auch ihre verschiedenartigen Fassungen in LXX und Urtext gleich sein, wenn es sich um die Konkretion eines einzigen Seins handelt. Philo kann tatsächlich auf Grund seiner Hermeneutik behaupten, dass LXX und hebräischer Text übereinstimmen. In den Urteilen von C. Siegfried und S. G. Sowers ist das historisch-philologische Sprachverständnis des 20. Jahrhunderts vorausgesetzt. In diesem wird in der Übersetzung jeweils für ein bestimmtes Wort mittels lexikalischer Methode ein entsprechendes Äquivalent in der Fremdsprache gesucht. Solche Übertragung bleibt im Grunde nur im Bereich des Vergleichs und des Austausches von Wörtern von einer Sprache in die andere, während für Philo das Problem des Übersetzens vielmehr an der jeweiligen Seinsauslegung hängt, die in den Wörtern der verschiedenen Sprachfassungen zum Ausdruck kommt. Übersetzen ist Auslegen des Seins in der jeweils geforderten Sprachfassung. Je seinsgemässer Sprachen sind, desto mehr müssen sie auch untereinander identisch sein, weil das Sein in sich identisch ist. Hierin zeigt sich das spezifisch philonische Sprachverständnis, welches in den beiden angeführten Urteilen nicht genügend beobachtet worden ist²¹, weshalb es zu einem dermassen negativen Urteil kommen musste.

20) S. G. SOWERS, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews*, 1965, S. 39.

21) Das Verhältnis zwischen modernem und damaligem Sprachverständnis müsste dringend einmal untersucht werden. Wir laufen nämlich Gefahr, dass wir alte Texte immer von unserem Sprachverständnis her lesen.

Der von M. Heidegger²² angewendete Begriff des Übersetzens vermag die Intention Philo eher zu begreifen. Heidegger sagt im Zusammenhang mit der Übersetzung eines Spruchs von Anaximander: „Wir versuchen, den Spruch des Anaximander zu übersetzen. Dies verlangt, dass wir das griechisch Gesagte in unsere deutsche Sprache herübersetzen. Dazu ist nötig, dass unser Denken vor dem Übersetzen erst zu dem übersetzt, was griechisch gesagt ist. Das denkende Übersetzen zu dem, was in dem Spruch zu seiner Sprache kommt, ist der Sprung über einen Graben“. Bei solchem Sprung geht es nach Heidegger nicht nur um die Überwindung eines historisch-chronologischen Abstandes, sondern um das Problem des Seinsverständnisses in der Ursprungssituation und in der Auslegungssituation des Textes überhaupt. Für Philo muss das Seinsverständnis in beiden Situationen das gleiche sein, wenn übersetzt werden soll. Deshalb begeben sich die Übersetzer ja in die ideale Umwelt. Auf diese Weise übersetzt sich das Denken der Übersetzer zu dem, was im hebräischen Urtext zu seiner Sprache gekommen ist. Diese in den hebräischen Texten zur Sprache gekommene Seinsauslegung wird in die griechische Sprache herübersetzt, d. h. neu versprachlicht. Damit ist Übersetzen kein linguistisch-mechanischer Vorgang, sondern ein neuer Sprachschöpfungsvorgang.

Die Deckung der Übersetzung mit dem Original bis in die einzelnen Buchstaben ist möglich, weil das Sein sich unter guten, tradierten Erkenntnisbedingungen immer neu offenbart und seine Konkretion sich selbst in der Sprache schafft. Leipoldt/Morenz²³ meinen, dass angesichts der Genauigkeit der Septuaginta es als notwendig galt, „der Übersetzung dieselben Eigenschaften beizulegen wie dem Urtexte“. Diese Genauigkeit fundiert aber nicht auf der philologischen wortgetreuen Übersetzung, sondern auf der Eindeutigkeit, mit der sich das Sein in die Sprache begibt und in der es die Identität zwischen Sein und Sprache herstellt. Die eigentliche Leistung vollbringt das Sein selbst, indem es sich dermassen eindeutig in die griechische Sprache vermittelt, dass die Eigenschaften beider Fassungen gleich sind. Die Übersetzung ist für Philo deshalb auch kein linguistisches Problem im modernen Sinne, sondern das Problem der Identität zwischen Sein und Sprache.

Der Sachverhalt ist deshalb nicht ausreichend erklärt, wenn man die besondere Erkenntnistheorie und Hermeneutik Philo historisch etwa

22) M. HEIDEGGER, Der Spruch des Anaximander, in „Holzwege“, Frankfurt 1950, S. 303.

23) LEIPOLDT/MORENZ, aaO, S. 58.

unter „Prophetie“ klassifiziert. Leipoldt/Morenz²⁴ sagen: „Für Philo sind alle Verfasser alttestamentlicher Bücher Propheten, und zwar im dionysischen (ekstatischen) Sinne des Wortes. Dabei kennt er keine Milderung der Art, dass etwa nur der Inhalt der Schrift als göttliche Eingebung anzusehen sei: Wort für Wort gilt ihm als offenbart, nicht nur im Urtext, sondern sogar in der griechischen Übersetzung“. Die Offenbarung bis ins Wort stützt unsere Behauptung. Allerdings reichen die Klassifizierungen in die „dionysische“ und „ekstatische“ Prophetie nicht aus, wenn diese nicht sachlich untersucht und mit dem Sprach- und Erkenntnisproblem bei Philo strukturell verglichen werden. Die einordnenden Begriffe „dionysisch“ und „ekstatisch“ verweisen auf allgemeine historische Erkenntnisse. Es ist jedoch anzunehmen, dass beide Arten der Prophetie im konkreten Fall sehr verschieden verstanden wurden. Auf die konkrete und strukturelle Beschaffenheit dieses Phänomens bei Philo kommt es uns aber an.

Georgi²⁵ arbeitet dagegen heraus, dass „also so etwas wie eine Koinzidenz der Übersetzer mit dem Verfasser“ besteht, „die zugleich eine funktionale Verwandtschaft voraussetzte und beinhaltete“. Er verweist weiter auf eine „strukturelle Analogie“ zwischen Entstehungs-, Überlieferungs- und Übersetzungs-, bzw. Auslegungsvorgängen. „Die Schriftausleger, die Exegeten, sind also für Philo die Propheten der Gegenwart“. Welches Sprachverständnis jedoch solchem Prophetismus zugrunde liegt, wie die Sprache beschaffen sein muss, wenn sie vermittelt prophetischer Erkenntnis entstehen konnte, und welche ontologischen Strukturen solche Erkenntnis bei Philo überhaupt hat, danach wird nicht gefragt. Es kommt Georgi vielmehr auf die Einordnung von Auslegung und schriftlicher Überlieferung an. „Insofern sie den auszulegenden Text, die Quellen des Geistes, nicht selbst hergestellt haben, sind sie (d. h. die Ausleger) ihm nachgeordnet. Insofern aber in ihrer Exegese der Geist zu Worte kommt, sind sie den einstigen Propheten durchaus gleich. Der Geist ist nicht geschwunden, er hat sich nur modifiziert, aber gerade in dieser Modifikation soll so etwas wie eine Rückkehr zum Anfang geschehen“. Wir erinnern daran, dass nach Georgi jeder Sprachschöpfungsvorgang ein Übersetzungsvorgang ist, so dass diese Ausführungen auch für die Übersetzung der Septuaginta zutreffen. Die Koinzidenz der Übersetzer und Ausleger der Schrift mit dem Verfasser ist nicht zufällig, sondern durch die tradierte

24) LEIPOLDT/MORENZ, aaO, S. 35.

25) D. GEORGI, aaO, S. 128 f.

ideale Umwelt ermöglicht und garantiert. Die ideale Umwelt ist ihrerseits Konkretion und damit Selbstoffenbarung des Seins. Das Sein ist in den kosmischen Grössen am reinsten bewahrt und anwesend. Wer sich in die direkte Nähe dieser Grössen begibt, wird am ehesten in ein seinsgemässes Leben einstimmen können und so zur Erkenntnis der Wirklichkeit gelangen. Beispiele für die Realisierung eines solchen seinsgemässen Lebens sind die Idealpolitien der Essener und Therapeuten; und auch die Umstände und Bedingungen, unter denen die Septuaginta-Übersetzung stattfand, erfüllen ähnliche Voraussetzungen. In dieser seinsgemässen Weise lebten und erkannten die ersten Verfasser der heiligen Schriften das Sein ebenfalls. Sie dienten dem Sein, indem es sich durch sie hindurch in die Schrift versprachlichen konnte. Diese Versprachlichung wird je nach Seinsgemässheit prophetisch genannt, sie ist aber nach der Sprachtheorie des Philo ziemlich genau erklärbar, wie das spätere Kapitel über die Theorie der Sprache noch zeigen wird. Die Sprache ist ihrerseits ebenfalls Konkretion des Seins, sie ist aber als solche der idealen Umwelt untergeordnet. Innerhalb der idealen Umwelt wird die Sprache von qualifizierten Leuten gänzlich verstanden. Ausserhalb dieser Idealwelt verbirgt sich das Sein in der Sprache und wartet auf befähigte Hermeneuten.

In einer traditionsfremden Umwelt wird die Sprache nur dem Buchstaben nach verstanden, wobei der Buchstabe mit einem sachfremden Sinn versehen wird, der der neuzeitlichen Welt entstammt. Hier sperrt sich die Schrift und wird erst wieder verstanden, wenn ein befähigter Hermeneut sie auslegt. In dieser Sperrung und Selbstverborgenheit der Schrift und Sprache liegt ihre korrektive Kraft ²⁶. Sie lichtet sich erst, wenn der Leser oder Hörer in die Wirklichkeit eingestimmt hat. Die Schrift ist insofern dem Ausleger vorgeordnet, als der Ausleger immer auch ausserhalb der Idealwelt steht und Leuten von draussen die Schrift erklärt. Als idealem Hermeneuten ist sie ihm aber nicht vorgeordnet, weil die Tradition allem vorgeordnet ist. Innerhalb der Tradition ereignet sich Verstehen des Seins, welches nach aussen anhand der Schriften expliziert wird. Insofern ist die Sprache der Schrift hermeneutisches Mittel.

Die Sprache hat also ihren Ort dort, wo das Sein sich offenbart oder lichtet (vgl. S. 33), d. h. in der Lichtung des Seins. Sie ist nicht beliebig verfügbares Mittel (vgl. S. 38), sondern durch und durch vom Sein selbst bestimmt. Ist Sprache in dieser Weise dem Sein adäquat, dann sind auch verschiedene sprachliche Fassungen untereinander gleich, weil sie alle vom einen, ungeteilten Sein gesetzt sind und dieses Sein in sich gleichbleibt (vgl. S. 35). Die Sprache reicht einerseits in die sprachlose

26) Vgl. S. 74 ff.

Sphäre des Erkennens (vgl. S. 33) und andererseits in die verlautbarende Sphäre der Aussage. Die Sprache ist wie ein Lebewesen, welches sich seines Schöpfers stets bewusst ist und lebt, solange es den Schöpfer erkennt. Ihr Leben hat die Sprache von ihrer Nähe zum Sein oder von ihrer Identität mit dem Sein. Das, was Sein ist, bestimmt aber die Umwelt, in der die Sprache gesprochen wird.

II. Sprachtheorie, Anthropologie und Kosmologie als Bestandteile der Hermeneutik

Wir haben in den vorangegangenen Abschnitten die in philonischer Sicht historische Darstellung über Leben und Tätigkeit der Therapeuten, Essener und Septuaginta-Übersetzer nach ihrer jeweiligen Kompositionsbedingung hin untersucht. Uns ist dabei aufgefallen, dass jede der Darstellungen nicht eine vordergründige Reportage über jene Leute ist, sondern dass diese Darstellungen unter den Aspekten der besonderen Qualifikation der Leute, der Qualifikation der Umwelt und der besonderen Befähigung zur Sprachbehandlung komponiert sind. Die philonische Sicht der Historie ist folglich von einer vorgängigen philosophischen Geschichtsschau geleitet, in welcher der Mensch und die Umwelt in einem bestimmten Verhältnis zueinander gesehen werden. Wir meinen, dass diese besondere Verhältnisbestimmung von der Seinsschau Philos abhängig ist, welche in einer spezifischen Auslegung des Seins begründet ist. Aus dem besonderen Verhältnis von Mensch und Welt entsteht für die drei genannten Gruppen die sie auszeichnende Sprachbefähigung.

Wir werden in den folgenden Abschnitten sehen, dass eine explizite Erkenntnistheorie die philonische Kosmologie und Anthropologie und demzufolge auch die Sprachtheorie bestimmt. Und zwar bestimmt die Erkenntnistheorie die Kosmologie und Anthropologie in dem Masse, dass nicht etwa empirische Fakten, sondern die innere Notwendigkeit und Folgerichtigkeit des erkenntnistheoretischen Systems die Sicht des Menschen und der Welt prägen. Damit muss auch die Sprachtheorie in die Abhängigkeit von jener Erkenntnistheorie geraten. Dies wird sich in den späteren Ausführungen über den „inneren und äusseren Logos“ zeigen. Die Erkenntnistheorie selbst ist bei Philo mit der Seinsauslegung eng verknüpft; denn Erkennen ist im Grunde Einstimmen ins Sein. Die Erkenntnistheorie Philos ist ontologisch begründet.

Wir werden dem Gesagten zufolge in diesem folgenden Teil so vorgehen, dass wir anhand ausgewählter Texte die von Philo entwickelte

Sprachtheorie darstellen. Dabei werden wir auf anthropologische und kosmologische Bedingtheiten der Sprache stossen, die wir im weiteren Verlauf in dem Umfange untersuchen werden, als die Sprachtheorie dies erfordert. Im Anschluss an diesen Teil wird dann die Erkenntnistheorie als Grundlage der Anthropologie und Kosmologie und insbesondere in ihrem Verhältnis zur philonischen Auffassung von Sprache untersucht.

a) Die Sprachtheorie Philos

Der einzelne Begriff hat bei Philo sinnsteuernde Bedeutung im Kontext

Sprache hat bei Philo nicht als Sprachganzes, d. h. als in sich geschlossener Text oder aussagender Satz, ihren Sinn, sondern die sprachliche Einheit des Textes, des Verses oder des Satzes erhält durch einzelne Wörter ihre Bedeutung und ihr Sinngefälle. Das einzelne Wort, der Name oder der Begriff, leitet die Aussage des Kontextes und vermittelt so das Verständnis des Gesamttextes. Deshalb ist auch der einzelne Begriff die Basis der Sprache. „Hätte es nämlich keine Namen gegeben, bestünde auch keine Sprache“¹, sagt Philo beiläufig in der Betrachtung zu Gen. 2,19. Zunächst ohne Berücksichtigung einer Zu- und Unterordnung der einzelnen Glieder des Satzes erhält also das Nomen im Kontext sinnsteuernde Bedeutung. Solches Absehen vom Sinnganzen eines Textes und die sinngebende Vorrangstellung des Einzelbegriffes beeinflussen notwendigerweise die Auslegungsmethode, die in solchem Sprachverständnis begründet ist.

Man ersieht schon beim vorläufigen Überlesen der philonischen Auslegungen, dass die sinntragenden Wörter nicht ausschliesslich Nomen oder gar nur Appellativa sind, sondern dass eine in die verschiedensten Wortarten differenzierte Sprache der Auslegungsmethode zugrunde liegt, d. h. auch die nicht als Nomina anzusprechenden Wortarten werden je nach Bedarf als Sinnträger aufgefasst, die dem Kontext Sinn und Bedeutung vermitteln. Der einzelne Begriff hat also immer den Vorrang vor der Gesamtheit des Textes. Deshalb spielt die richtige Beinhaltung des Begriffes für die Sprachschöpfung und die Auslegung von Sprachzeugnissen eine wichtige Rolle. Das erkenntnistheoretische Problem der Angleichung von Wort und Sache meldet sich hier an. Als Schöpfer des Wortes und Vermittler

1) Leg. all. II, § 15: μή γὰρ ὄντων ὀνομάτων οὐδ' ἂν διάλεκτος ἦν.

zwischen Wort und Sache steht der Mensch, der bei Philo gleichfalls von seiner Erkenntnistheorie bestimmt ist.

*In Ablehnung der Theorie der griechischen Philosophen betont Philo,
dass der erste Erdgeborene die Sprache geschaffen hat*

Die ersten Wortschöpfungen, mit denen die Sprache begonnen hat, sind also von ausserordentlicher Wichtigkeit. Philo in seiner methodischen Behandlung (τεχνολογεῖ) ² des Themas „περὶ τῆς τῶν ὀνομάτων θέσεως“ ³ schreibt diese Aufgabe sehr treffend dem ersten Menschen zu ⁴. Aus zwei Gründen ist die Richtigkeit dieser Sicht zu belegen. Der äussere Grund ist die Einheitlichkeit der seinsgemässen Sprache, die durch die Wortschöpfungen eines einzigen Menschen erzielt wird. Der philosophische Grund ist die Idealität des erkennenden und sprachschaffenden Menschen, welcher den Erfordernissen der Erkenntnistheorie entspricht. Die Ausführungen über den äusseren Grund leiten zum inneren Grund über, haben jedenfalls den inneren Grund schon im Auge.

Philo grenzt sich in Anlehnung an die Überlieferung des Moses zunächst einmal von der Sicht der griechischen Philosophen zum Problem der ersten Wortschöpfungen ab. Diese ⁵ behaupten nämlich, dass mehrere weise Männer (σοφοὺς Pl.!) als erste den Dingen Namen gegeben hätten

2) Leg. all. II, § 14.

3) Leg. all. II, § 14 u. De op. mun., § 148.

4) Leg. all. II, § 15, De op. mun., § 14 u. Quaest. in Gen. I, § 20.

5) Vgl. nach COLSON, Philo, Bd. I, S. 479, etwa Plato in Kratylos 40 I b. Platons Kratylos teilt den Streit zwischen Anhängern Heraklits („Jedes Ding hat seine von Natur ihm zukommende richtige Benennung“) und den Anhängern Demokrits („es gibt keine andere Richtigkeit der Worte als die auf Grund von Vertrag und Übereinkunft“) mit. Platon meint, dass „die Benennungen das Wesen der Dinge zwar kundmachen, die aus den Benennungen gewonnene Erkenntnis ist jedoch unsicher“. Wahre Erkenntnis gibt es nur durch Offenbarung (IRMGARD CHRISTIANSEN, Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon v. Alexandrien, Diss. Kiel 1965 [ms.], S. 183). Philo lehnt die These von einer der Sprachschöpfung zugrunde liegenden Vertrag ab, denn nicht mehrere haben die Sprache vertragsmässig geschaffen (vgl. S. 46, Anm. 1). Philo teilt Heraklits Auffassung, dass jedes Ding seine ihm zukommende Benennung habe, doch schreibt er diese Benennung nicht irgendeinem Weisen zu, sondern Adam. Philo überwindet den Skeptizismus des Plato und korrigiert damit wohl auch die Erkenntnistheorie Platons, wenn er dem ersten Erdgeborenen die Schöpfung echter Sprache zuschreibt. Dieser Erstgeborene ist noch so in der Nähe des Seins, dass er eine direkte Offenbarung, welche ja Überwindung der Seinsentfremdung ist, gar nicht nötig hat.

(τοὺς πρῶτους τοῖς πράγμασιν τὰ ὀνόματα θέντας)⁶. Damit sind zwei Grundbedingungen, die für Philo Sprachtheorie entscheidend wichtig sind, nicht gewährleistet: 1. Die durch einen einzigen Menschen geschaffene Einheitlichkeit der Begriffe ist nicht möglich; damit fällt auch die Eindeutigkeit der Sprache dahin. 2. Die Sprachschöpfung verliert ihre enge Beziehung zur Welterschöpfung Gottes, weil sie nicht im jüdischen Sinne dem ersten Menschen dieses weise Werk zuschreibt. Mit diesem Verlust wäre aber zugleich die philonische Erkenntnistheorie unmöglich geworden. Während also die griechischen Philosophen unter Zuhilfenahme eines allgemeinen Erkenntnisprinzips die Entstehung der Sprache erklären, verbindet Philo die Sprachschöpfung mit der alttestamentlichen Welterschöpfung. Dadurch bekommt die eigentliche, seinsgemässe Sprache einen besonderen göttlichen Wert.

Gegen die griechische Auffassung stellt Philo, dass nach mosaischer Überlieferung „nicht irgendwelchen Leuten der Vorzeit, sondern dem Erstgeschaffenen“⁷ die erste Sprachschöpfung zugefallen sei. L. Cohn⁸ verweist in diesem Zusammenhang auf die von Philo mehrfach benutzte Quelle Cic. Tusc. I § 62, wonach „Pythagoras ihren Ursprung auf *einen*, und zwar den weisesten Menschen“ zurückführt. „Die Begründung Philos und wohl der Quelle ist klarer als an unserer Stelle Quaest. in Gen. I § 20f ausgesprochen . . . ,Da Menschen die Namen gebrauchen sollten, musste ein Mensch mit ihrer Erfindung beauftragt werden. Aber nur für den Vernünftigsten, an Verstand alle Überragenden, passte eine solche Aufgabe; nicht ein Weiser, sondern der erste Erdgeborene musste die Namen erfinden“⁹. Cohn bemerkt dann, dass der erste Erdgeborene andernorts bei Philo aber der erdhafte, sündhafte sei. Zur philonischen Anthropologie in Bezug auf den ersten Menschen werden wir noch später etwas sagen müssen. In diesem Zusammenhang ist Adam jedenfalls der Weiseste unter den Erdgeborenen. Auffällig ist an dieser Stelle, wie Philo die Quelle, welche ebenfalls die erste Wortschöpfung einem überaus Weisen zuspricht, dahingehend umprägt, dass „nicht ein Weiser, sondern der erste Erdgeborene“ die Namen erfinden musste. Denn dieser angehängte Satz ist offensichtlich philonische Interpretation. Es kommt Philo also wiederum auf die Einheitlichkeit und Heiligkeit der Sprache an.

6) Leg. all. II, § 15.

7) Leg. all. II, § 15.

8) Die Werke Philos von Alexandria, in dt. Übers., hrsg. v. LEOPOLD COHN, 1919, Bd. III, S. 57, A. 3.

*Adam ist zeitlich und prinzipiell der erste
und massgebliche Sprachschöpfer*

Adam nimmt bei Philo eine doppelte Sonderstellung ein. Er ist nicht nur ideell der Hervorragendste wie etwa der griechische Weise, sondern auch zeitlich der Erste aller Menschen. Wenn von ihm gesagt wird, dass er „ὥσπερ αὐτὸς ἀρχὴ τοῖς ἄλλοις γενέσεως ἐπλάσθη, οὕτως καὶ αὐτὸς ἀρχὴ τοῦ διαλέγεσθαι νομισθῇ“⁹, so muss ἀρχή einmal als „Anfang“, „Ursprung“ o. ä. und dann zugleich als „Prinzip“ übersetzt werden. Adam ist also zugleich Anfang und Prinzip der gesamten Menschheit und Anfang und Prinzip der Sprache. Der durch ὥσπερ . . . οὕτως angezeigte Vergleich deutet auf die Bezogenheit von Anthropologie und Sprachbefähigung bei Adam hin. Diese korrelative prinzipielle Ursprünglichkeit ist bedeutsam für die Beurteilung von Sprache und Spracherzeugnissen späterer Zeiten. Denn Abstand von Adam besagt Abfall von seiner geistigen und erkenntnismäßigen Intaktheit und zugleich Verfall der idealen Sprachbefähigung des Menschen. Zeitlicher Abstand ist zugleich ideeller Abstand.

*Die von Adam geschaffene Sprache ist eindeutig
und für alle Zeiten massgebend*

Dem einen weisen Adam wird der zeitliche und prinzipielle Vorrang in der Erschaffung der Sprache eingeräumt, damit nicht durch eine Vielheit der Sprachschöpfer (πολλῶν τιθέντων) misstönliche (διάφωνα) und miteinander unvereinbare (ἄμικτα) Wörter entstehen, weil jeder andere Begriffe geprägt hätte (ἄλλων ἄλλως τιθέντων)¹⁰. Die vom ersten Erdgeborenen geschaffene Sprache ist einheitlich, doch beruht ihre Einheitlichkeit nicht auf der Zufälligkeit und Willkür irgendeines Menschen, sondern dieser Mensch ist zugleich der Weiseste, der gemessen am Sein eindeutige und unverwechselbare Begriffe prägt. Auf diese Weise ist eine Sprache entstanden, die in sich selbst und im Hinblick auf ihr Verständnis jede nur wünschenswerte Eindeutigkeit besitzt. Die eindeutige Sprache wird auch für alle Zukunft und für die Nachkommen Adams zum Massstab (beachte das Futur ἔσεσθαι!).

9) Leg. all. II, § 15.

10) Leg. all. II, § 15.

*Die adamitische Sprache ist durch die bestmögliche Identität
von Wort und Sache qualifiziert*

Die von Adam geschaffene Sprache ist von vorbildlicher Qualität und hat folgende Beschaffenheit. Weil nur einer und dazu der alles übertreffende Weise die Sprache schafft, „passt sich die Namengebung der Sache genau ein“ (ἡ θέσις ἐφαρμόττειν τῷ πράγματι)¹¹. Wort und Sache geraten so in eine harmonische Identität. Solche Identität sieht sachlich so aus, dass das Wort für alle Menschen eindeutiges Symbol¹² sowohl für die

11) Leg. all. II, § 15.

12) Der Begriff „Symbol“ lässt sich zusammenfassend folgendermassen beschreiben: Symbol ist Konkretion des Seins, welches an sich verborgen ist und sich im Symbol offenbart (S. 19). Durch die Entbehnung der Symbole wird das Unsichtbare des Seins geschaut (S. 22). Das Symbol ist nur dann tatsächlich Symbol und nicht beliebige metaphorische Ausdrucksweise, wenn es im Rückverweis auf das eine, ungeteilte Sein und in dynamischer Bezogenheit zu solchem Sein steht (S. 24). Das Symbol wird so zum Mittel, das den Menschen selbst in die Bezogenheit zum Sein stellen kann (S. 30). Die echte Seinsbezogenheit des Menschen ist aber sein Schmuck und sein schützendes Gewand gegenüber seinsfremden Theorien. Deshalb ist das Symbol des Logos ein Gewand (S. 74). Das Symbol ist im Hinblick sowohl auf seine konkrete Gestalt als auch auf seine Bezogenheit zum Sein eindeutig, weil es für alle Menschen ein- und dasselbe ansagt. Ontologisch ausgedrückt ist das Symbol Offenbarungsmittel des Seins, welches durch die Vernunft erkannt wird (De Abr. 119: σύμβολα τὰ ἐν φωναῖς τῶν διανοίᾳ μόνῃ καταλαμβανομένων ἐστίν). I. CHRISTIANSEN hat den Begriff „Symbol“ formal bestimmt, indem sie zeigt, dass das Symbol innerhalb der Diarese von Einzelbegriffen und übergeordneten Allgemeinbegriffen die Stellung des konkreten einzelnen Begriffes innehat, der mit einem bestimmten „anderen“ übergeordneten Begriff zusammenfällt. „Das Symbol ist der Ausdruck einer gemeinsamen Teilhabe zweier Begriffe an einer Idee“ (I. CHRISTIANSEN, aaO, S. 42). Sie stützt sich dabei auf die Ausführung von F.-N. KLEIN, Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften, Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik, Leiden 1962, S. 3: „Der Ausdruck Symbol stammt vom griechischen συμβάλλειν, zusammenwerfen, zusammenfügen, daraus ist σύμβολον hergeleitet, das zuerst einmal nichts anderes als Erkennungszeichen bedeutet: Denn schieden Gastfreunde voneinander, dann zerbrach man einen Ring oder eine Tonscherbe, damit derjenige, der sich im Besitz des einen σύμβολον befand, durch Anfügen an das andere sich als Freund oder Nachfolger des alten Gastfreundes ausweisen konnte“. „So dient das Schriftwort als Erkennungszeichen für den anderen Teil, den der Ausleger neben das Schriftwort stellt. Passen Schriftwort und der Begriff der Auslegung zusammen, so wird die ursprüngliche Einheit sichtbar“ (CHRISTIANSEN, aaO, S. 41, Anm. 2). Diese formale Bestimmung des Symbolbegriffes entspricht unserer ontologischen, insofern als die Seinsauslegung ihren Niederschlag in begriffsdifferenzierender Hinsicht in der Diarese gefunden hat. Es ist jedoch die Frage, ob die diaretische Zu-

betreffende Sache als auch für die allgemeine Bezeichnung wird (καὶ τοῦτ' εἶναι σύμβολον ἅπασιν τὸ αὐτὸ τοῦ τυγχάνοντος ἢ τοῦ σημαινόμενου)¹³. Cohn¹⁴ übersetzt diesen Satz: „... und für alle als gleiches Symbol des vorhandenen oder bezeichneten Gegenstandes dienen musste“. Nach dieser Übersetzung wäre also das Wort ein Symbol für die einzelnen, dem Adam begegnenden Gegenstände und Sachverhalte oder ein Symbol für das, was an zeitlosem Sinn jeder dieser Gegenstände und Sachverhalte bei sich hat. Colson¹⁵ bringt die Übersetzung: „... a symbol, the same for all men, of any object to which the name was attached or of the meaning attaching to the name“. Damit betont Colson stärker die Allgemeingültigkeit dieser Regel: Das Wort ist ein Symbol für jede Sache, die jemals zu Wort gebracht wird, oder ein Symbol der generellen Bedeutung, die sich immer wieder mit einem Sachverhalt verbinden kann. Hinter dieser Regel steht eine Theorie, die auch in der Stoa¹⁶ zu finden ist: Das gesprochene und verlaubliche Wort ist die φωνή. Sie ist Symbol für die allgemeine Bedeutung, die einer Sache beiwohnt und die etwa der Hörer in sich aufnimmt und σημαινόμενον genannt wird. Sie ist aber auch zugleich Symbol für die jeweilige Sache, von der gesprochen wird und die τυγχάνον heisst. Die Sprache kann folglich in Hindeutung auf eine gegenwärtige Sache Symbol für diese Sache sein. Ist diese Sache aber vergangen, so ist die Sprache nur noch Symbol für die Bedeutung, die generell von dieser Sache verfügbar ist. Für Adam entsteht also die Aufgabe, aus der je konkret begegnenden Sache die generelle Bedeutung zu ermitteln und ins Wort zu bringen. Auf diese Weise schafft er die eindeutige Sprache. Für das Verständnis der Sprache in der späteren Auslegung entsteht das Problem, ob die Sprache nur den generellen Bedeutungssinn vermitteln kann, dem sich dann ein konkreter Sachverhalt zugesellt oder auch entzieht, oder ob die Sprache in der Lage ist, auch einen konkreten Sachverhalt zu schaffen.

ordnung der Begriffe, wie sie Christiansen einleuchtend herausgearbeitet hat, dem eigentlichen Erkenntnis- und Sprachproblem genügend entgegenkommt. Man muss sich doch fragen, welche hermeneutischen Dimensionen hinter der Diarese stehen: In welcher Weise sind hier Tradition, Umwelt und Mensch mit im Spiel? Es geht Philo doch wohl um eine umfassende Seinsauslegung, in der Mensch, Tradition und Umwelt mitbedacht werden. Die Sprache als Symbol birgt solche Dimensionen in sich. D. h. Sprache ist nicht nur ein abstraktes Phänomen, sondern von der Sicht abhängig, die den Menschen, die Umwelt und die Tradition impliziert.

13) Leg. all. II, § 15 (Schluss).

14) COHN, aaO, Bd. 3, S. 58.

15) COLSON, aaO, Bd. 1, S. 235.

16) Vgl. COLSON, aaO, Bd. 5, S. 589, A. zu § 77.

Von diesem Problem hängt Entscheidendes in der Auslegungssituation ab. Bei der Schriftbehandlung der Therapeuten, Essener und Septuaginta-Übersetzer muss die ideale Umwelt vorhanden sein, die a priori den von der Sprache intendierten Sachverhalt birgt, um die Bedeutungen, welche die Sprache vermittelt, ganz und gar zum Verstehen zu bringen.

*Die innere Einheit der Wörter wird durch die adamitische Sprache
im Hinblick auf Wesen und Erscheinung garantiert*

Die Einpassung der geschaffenen Wörter in die Sachverhalte beschreibt Philo in De op. mundi §§ 149 und 150 folgendermassen: „... damit er die Wortschöpfungen (τὰς θέσεις) nicht unwesensgemäss (ἀνοικείους) und unharmonisch (ἀναρμόστους) von sich aus zur Sprache brächte, sondern diese sollen die Eigenschaften (ιδιότητας) der Dinge (τῶν ὑποκειμένων) sehr gut zum Erscheinen bringen (ἐμφαινούσας)“. Der hervorragende und in seiner Erkenntnisfunktion ungetrübte Adam „ergreift (λαμβάνων) die Erscheinungsweisen der Körper und Sachverhalte (τὰς φαντασίας τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων) unbeschädigt“, gibt ihnen die Namen (τὰς κλήσεις) genau zutreffend (εὐθυβόλους), „indem er sehr gut das Offenbarte (τῶν δηλουμένων) trifft, so dass zugleich mit der Benennung (λεχθῆναι) auch ihr Wesen (φύσεις) erkannt wird (νοηθῆναι)“. Aber nicht nur nach den Massstäben der Erkenntnistheorie besteht die Genauigkeit der Wortschöpfungen, sondern die benannten Wesen erkennen sich im geschaffenen Wort wieder. So heisst es in Quaest. in Gen. § 20 nach der Übersetzung von R. Marcus¹⁷: „... the giving of names was so exact that so soon as he gave the name and the animal heard it, it was affected as if by the phenomenon of a familiar and related name being spoken“.

Die Terminologie im Bericht über die begriffliche Sachgemässheit der ersten Sprachschöpfung leitet uns zum philosophischen Hintergrund dieser Auffassung. Positiv ausgedrückt lautet der erste Satz: Die geschaffenen Wörter sollen von Adam aus eigener Kraft wesentlich und harmonisch gestaltet werden. Οἰκείως wird in der Stoa dann verwendet, wenn mit der äusseren Wahrnehmung unmittelbar ein inneres Fühlen verbunden ist¹⁸. Wenn also eine Sache einem Lebewesen so „zueignet“, dass in ihm vorhandene Kräfte angesprochen werden, dann ist sie ihm wesensgemäss. Wenn demzufolge ein Wort einer Sache oder einem Wesen so zueignet,

17) RALPH MARCUS, Philo, Supplement I, S. 12.

18) Vgl. MAX POHLENZ, Die Stoa³, 1964, S. 57 u. ö.

dass es dadurch getroffen ist, dann ist das Wort wesensgemäss. Die Einheit zwischen Wort und Sache beruht folglich auf einer inneren Gleichheit zwischen beiden. Das besagt auch der Terminus ἀρμυστός = der inneren Beschaffenheit gemäss. So soll die Sprache das Eigene der Dinge zum Erscheinen bringen: Es ruht etwas in den Dingen, das sich in der Sprache enthüllt. Diese enthüllende Funktion der Sprache ist so durchschlagend, dass sich das benannte Wesen in der Weise angegangen fühlt, als ob es von einem ihm ganz verwandten Geschehen angesprochen würde. Die Schaffung von dermassen treffenden Begriffen ist aber für den Menschen nur möglich, weil die Dinge ihre Erscheinungskraft (φαντασία) haben. Diese kann der weise Adam ergreifen, weil er in seinen Erkenntnisfunktionen ungetrübt ist. Indem er das so Offenbarte der Sache aufnimmt, kann er genau zutreffende Begriffe bilden. Die in solcher Terminologie durchschimmernde Erkenntnistheorie werden wir unten noch untersuchen. Für die Sprachtheorie fällt folgendes Resultat ab: Zugleich mit dem Gesprochenwerden wird auch das eigentliche Sein der Dinge erkannt. Die Sprache sagt das Sein der Dinge an, sie ist damit Lichtung des Seins.

*Die Totalität der Sprachschöpfung ist von der Schöpfung
der wichtigsten Wörter mitgesetzt*

Wir müssen an dieser Stelle darauf hinweisen, dass Philo im Hinblick auf die Namengebung Lebewesen und Sachen in gleicher Weise als Gegenstände der Benennung behandelt. Nach Gen. 2,19 bezieht sich die Namengebung nur auf die Tiere. Aber Philo weitete den Bereich der Benannten auch „auf Pflanzen und alle anderen Dinge ohne Leben“¹⁹ aus. Er begründet diese Ausweitung folgenderweise: 1. Die Schrift würde natürlich nicht für alle Gegenstände, die es gibt und jemals geben wird, eine Namengebung bringen. 2. Sie bringt die Namengebung der schwierigen Gegenstände, womit sich die der leichteren e silentio erschliessen lasse. Die toten Gegenstände „haben keinen Wechsel ihres Ortes oder Gebrauch der seelischen Affekte“²⁰, deshalb ist ihre Benennung leichter. Die Lebewesen dagegen sind wegen ihrer „körperlichen Bewegtheit und verschiedenen Manifestationen ihrer seelischen Impulse“²¹ schwieriger zu benennen.

19) „Also to plants and to all other things without life“ (Quaest. in Gen. I, § 22).

20) „Change their places or make use of the affections of the soul“ (Quaest. in Gen. I, § 22).

21) „The movements of the body and the various manifestations of the impulses of the soul“ (Quaest. in Gen. I, § 22).

Daraus folgt, dass die Benennung der schwierigeren Gegenstände die der leichteren voraussetze (Quaest. in Gen. I § 22).

*Die adamitische Sprache vereint das bewertende Vorverständnis
des Sprachschöpfers und den prinzipiellen Wert
der benannten Sache in sich*

Wenn nun bei Adam ausser dem zeitlichen Ursprung auch der prinzipielle Grund der Sprache gelegt wird, wie wir oben sahen, dann muss diese Sprache für spätere Zeiten massgebliche Bewertungen implizieren. Das heisst: Sprache gibt nicht nur ein Beziehungsverhältnis zwischen Gegenstand und Wort wieder, sondern sie beinhaltet und bewahrt auch das Verhältnis, welches zwischen Sache und sprachschaffendem Menschen in idealer Relation entsteht. Die von Adam geschaffene Sprache birgt solche für alle Zeiten massgebliche Verhältnisbestimmung. Philo führt diesen Aspekt in einem ἡθικὸς λόγος zu Gen. 2,19 aus ²². Ethisch ist diese Ausführung nicht, weil sie bestimmte Gebiete der Moral behandelt, sondern weil die Bezogenheit der Gesetze der Physis auf den Menschen aufgezeigt wird. Während die physische Betrachtungsweise die Gesetze und Regeln des Seins im weitesten Sinne behandelt, zielt die ethische Betrachtung meist auf das Verhältnis zwischen Mensch und Sein ²³. Philo dringt von der Phänomenbeschreibung der Sprache zur Frage nach der Ursache vor, warum der Mensch eine wie oben beschriebene Sprache schafft, indem die reine Sachfrage „τὶ καλέσει“ in eine Kausalfrage „διὰ τὶ καλέσει“ auf Grund der häufigen Gleichsetzungen von τὶ und διὰ τὶ umgewandelt wird ²⁴. Die Frage forscht nach den Gründen, warum der Mensch Sprache schaffen kann.

Die Frage heisst jetzt, „warum der ‚nous‘ jedes von ihnen nennen, rufen und begrüssen wird“ ²⁵. Das Verb „nennen“ ist durch zwei weitere Ver-

22) Leg. all. II, §§ 16—18.

23) De plant., § 120 ff., reflektiert Philo über die „physische“ und „ethische“ Bedeutung der Zahl Vier. Ihren „physischen“ Bezug hat die Zahl in den vier Elementen und in den vier Jahreszeiten, d. h. also in den Gesetzen der vom Sein bestimmten Abläufe der Natur. Den „ethischen“ Bezug deckt Philo auf, indem er zeigt, dass das Quadrat als Zeichen der Gleichmässigkeit vier Seiten hat. Gleichmässigkeit aber ist die Mutter der Gerechtigkeit; Gerechtigkeit aber spielt sich im Bereich des Menschen ab. — Im übrigen wäre die genaue Bestimmung von „ethisch“ und „physisch“ bei Philo eine wichtige Aufgabe.

24) Leg. all. II, § 16.

ben interpretiert: rufen und begrüßen oder küssen. Der Vorgang der Benennung wird auf diese Weise aus dem rein erkenntnistheoretischen, logischen Bereich in den Raum vitaler Beziehungen verlagert. Es handelt sich um Termini der Begegnung. Dazu können wir noch anführen, dass nach De op. mun. § 148 es dem König und Herrscher Adam zukommt, „jeden seiner Untertanen anzureden“, um ihnen auf diese Weise Namen zu geben. Alles, was Adam einlädt und begrüsst, behandelt er wie eine lebende Seele (ψυχὴν ζῶσαν) ²⁶.

Sprache entsteht also aus der Begegnung, sie ist Anrede und, insofern sich das Gegenüber angedet weiss, Kommunikationsmittel. Doch ist solche Begegnung und Kommunikation nicht offen und frei, sondern von einer umgreifenden Vorbestimmung gesteuert. So ist auch Sprache, wenn sie im philosophischen Sinne echte Sprache sein soll, von einer der in der Begegnung entstehenden Sprache vorausliegenden Vorentscheidung bestimmt. Zwar gibt es verschiedene Möglichkeiten der Begegnung mit Realitäten, aber nur eine Begegnung ist die richtige und damit sprachwürdig. So kann etwa der Geist die Dinge begrüßen, „weil alles Sterbliche notwendig mit Leidenschaften und dem Schlechten verbunden ist“ ²⁷; er kann es aber auch begrüßen, „weil er es für das Beste und höchst Bewundernswerte hält“ ²⁸. Beide Möglichkeiten können zu Wort geschlagen werden, so dass sie das Wort als ewige Entscheidung mit in die Zeiten nimmt. In der Gen. 2,19 geschilderten Sprachschöpfung führt Gott dem Menschen die Dinge zur Benennung vor, weil er sehen will, welche Möglichkeit Adam wählt, ob er das Gegenüber als gut (ἀγαθὰ), als unbestimmt (ἀδιάφορα) oder als schlecht (κακά) hinnimmt oder benennt. Diese Wertung muss der weise Adam richtig treffen, und er wird sie richtig treffen, weil er ja von Gott als Weiser erschaffen ist. Gott will sehen, ob seine Schöpfung planmässig funktioniert. So geht die schöpfungsgemässe und seinsgemässe Vorbestimmung vermittels Adam in die Sprache über. Sprache im idealen Sinne birgt also die göttliche Wertung und wird in der Auslegung und hörend nur dann verstanden werden, wenn solche Wertung beim Ausleger auch vorhanden ist oder von ihm übernommen wird. Damit wird Sprache immer von der Idealsituation aus reguliert sein und wird auch selbst Regulativ für alle, die solche Sprache gebrauchen. Da aber

25) Leg. all. II, § 16: διὰ τὸ καλέσει καὶ προσκαλέσεται καὶ ἀσπάσεται τούτων ἕκαστον ὁ νοῦς.

26) Leg. all. II, § 18.

27) Leg. all. II, § 16: ὅτι κατέξευκται τὸ θνητὸν ἐξ ἀνάγκης πάθει καὶ κακίας

28) Leg. all. II, § 16: κρίνειν αὐτὰ βέλτιστα καὶ θαυμασιώτατα.

die von Adam geschaffene Sprache die einzig echte im Sinne Philos ist, müssen sich alle Sprechenden auf die adamitische Begegnungssituation einlassen, um nicht als sophistische Rhetoren und Barbaren zu gelten. Das Sprachverständnis ergibt sich damit aus der philosophischen oder theologischen Weltsicht. An der Sprache, d. h. an ihren Neuschöpfungen oder ihrer Auslegung, zeigt sich, ob jemand in den philosophischen Kreis²⁹ gehört, der nach Philo von Adam begründet worden ist. Das Verständnis der Begriffe ergibt sich nur, wenn die Wertung übernommen ist.

Diese Sicht der Sprache gewinnt Philo aus der Doppeldeutigkeit des Genitivs αὐτοῦ in Gen. 2,19 „καὶ πᾶν ὃ ἂν ἐκάλεσεν αὐτὸ Ἀδάμ ψυχὴν ζῶσαν, τοῦτο ὄνομα αὐτοῦ“³⁰. Dieser Genetiv kann Maskulinum sein, dann bezieht er sich auf Adam. Dieser Genetiv kann aber auch Neutrum sein und sich auf die benannte Sache beziehen. Philo bezieht αὐτοῦ sowohl auf Adam als auch auf die benannte Sache, wenn er sagt: Alles, was Adam wie eine lebende Seele angesprochen hat, „das wurde ein Name nicht nur des Benannten, sondern auch des Nennenden“³¹. Das Wort fasst in sich also ein Wertverhältnis zwischen Mensch und Gegenstand zusammen und speichert dieses Verhältnis für alle Zukunft auf. Dieses als Wortschöpfung in der Begegnung sich zeigende Verhältnis lässt sich aber nur dadurch erklären, dass im Menschen und in der Sache gleichartige Wesenszüge zu finden sind, deren Identität sich im Vorgang des Erkennens zeigt.

*Eine partielle Identität zwischen Kräften im Menschen
und in der Sache ermöglichen die bewertende Sprache*

Die auf solche Weise gebildeten Wörter umgreifen also die Wertungen, welche im Menschen und in der Sache in gleicher Weise angelegt sind. Deshalb kann der „nous“ auch die ihm begegnenden Gegenstände als „lebende Seelen“ begrüßen, die der Seele des Menschen gleich sind (ἰσότητος). Colson³² sagt: „To welcome pleasure, desire, or cowardice as living souls is to proclaim affinity with them, and so to share their title or name“. Weil eine Affinität zwischen Mensch und Sache besteht, kann Adam die Dinge als seiner Seele gleich ansehen und damit zutreffend be-

29) Dieser Kreis ist allerdings weltumfassend gedacht, wie GEORGI, aaO, 182 ff., im Abschnitt „Das Judentum als Menschheitsreligion“ zeigt.

30) Leg. all. II, 9.

31) Leg. all. II, § 18: τοῦτο ὄνομα, οὐ τοῦ κληθέντος ἐγίνετο μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ καλέσαντος.

32) COLSON, Philo, Bd. I, S. 497.

nennen. Der Begriff „Affinität“ drückt nicht präzise genug die eigentlich zugrundliegende Gleichheit zwischen Benanntem und Nennendem aus. Es geht nicht nur um eine Angrenzung zwischen Mensch und Gegenstand, sondern um die Gleichheit (ἰσότης) zwischen bestimmten Kräften im Gegenstand und im Menschen, also um Identität in partieller Weise, die die Sprachschöpfung ermöglicht.

An einem Beispiel werden diese Ausführungen verifiziert. Wenn der Mensch der Freude (ἡδονή) begegnet, ist er im gleichen Augenblick selbst freudig (ἡδονικός), wenn er die Begierde (ἐπιθυμία) begrüsst, ist er so-gleich begehrlieh (ἐπιθυμικός). Die Begegnung und Begrüssung werden so verstanden, dass der Mensch nur dann begegnen und begrüssen kann, wenn er nach dem Begegnenden und Begrüsssten handelt (ὁ κατ' αὐτὰς ποιός)³³, d. h. ihm zustimmt und in seine Wesenheit einstimmt. So wird der Mensch, wenn er den Tugenden begegnet, besonnen (σώφρων), gerecht (δίκαιος), einsichtig (φρόνιμος) und mannhaft (ἀνδρεῖος) werden³⁴. Das Beispiel wird abgeschlossen mit der grundlegenden Bemerkung, dass sich der Mensch mit den Gegenständen trifft, „wenn immer er die Grundverfassungen (τὰς ἑξεις) heranruft und begrüsst“³⁵. Die Grundverfassung oder Wesenheit³⁶ vermittelt sich in der Begegnung dem Menschen und stösst im Menschen dabei auf Gleiches. Dieses Gleiche ermöglicht das

33) Leg. all. II, § 18.

34) Leg. all. II, § 18.

35) Leg. all. II, § 18 (Schluss): ἐπειδὴν τὰς ἑξεις προσκαλέσεται καὶ δεξιώσειται.

36) Die Übersetzung von ἑξεις als Grundverfassung oder Wesenheit ist nur annähernd richtig. COHN übersetzt die Stelle: „wenn er ein solches Verhalten zu sich heranruft und begrüsst“ (COHN, aaO, Bd. 3, S. 59). COLSON überträgt die Stelle besser in folgender Weise: „whenever he has invited to himself and given a hearty welcome to the corresponding disposition“ (COLSON, aaO, Bd. I, S. 237). ZELLER versteht unter „hexis“ die einfache Qualität ohne weitere Charakterisierung (zit. bei COLSON, aaO, Bd. I, S. 480, Anm. zu § 22). Der Begriff „hexis“ ist auch in der Stoa gebräuchlich, er bezeichnet dort die Kräfte, welche die alogischen Gegenstände zusammenhalten und ihnen ihre konkrete Gestalt geben. Philo führt in Anlehnung und Weiterführung der stoischen Lehre in Quod Deus, § 35, aus, dass die die leblosen Steine und Hölzer zusammenhaltende Kraft als Hauch und Geist aufgefasst werden kann. Diese Kraft geht vom Zentrum des Gegenstandes aus bis zu seinen Grenzen und ist gleichfalls wieder auf das Zentrum zurückbezogen. Von hier aus kann die Vorstellung auch auf lebende und abstrakte Dinge übertragen werden: Das, was das Wesen des Lebewesens ausmacht, gibt ihm seine Grundverfassung. Das, was einen logischen Sachverhalt umgrenzt, ist seine wesentliche Kraft. Es macht die Einheit der Sache aus: Seneca übersetzt „unitas“. — Wir meinen, dass der Begriff am besten mit „korrespondierender Wesenheit“ wiederzugeben ist (vgl. z. G. COLSON, aaO, Bd. I, S. 480).

Wertungsverhältnis und gibt sich ins gesprochene oder geschriebene Wort. Das ins normative und regulative Wort gefasste Wertungsverhältnis kann auch als Analogie zwischen dem „nous“ des Menschen und den Wesenheiten der Gegenstände verstanden werden³⁷.

Die das Wort schaffende partielle Identität oder Analogie³⁸ zwischen Mensch und Gegenstand wird durch die Auffassung Philos von der „hexis“ ermöglicht. Diese Grundkraft jedes abstrakten oder konkreten Gegenstandes hat die Fähigkeit, einmal dem Gegenstand seine in sich geschlossene Gestalt und sein Wesen zu geben³⁹, und weiter ist sie derart beschaffen, dass sie sich mit der ihr gleichen Grundkraft in einem anderen Gegenstand vereinigen kann⁴⁰. Solche Vereinigung kann eine dritte neue Konkretion dieser Grundkraft hervorbringen: das Wort⁴¹. Damit eine solche Vereinigung und Neuverwirklichung stattfinden kann, sind diese Grundkräfte neben ihrer jeweils im vorfindlichen Gegenstand abgeschlossenen Zuständlichkeit auch zugleich immer wieder Möglichkeiten für

37) Leg. all. II, § 23: ἔχει . . . ὁ ἡμέτερος νοῦς ἀναλογοῦν τι ἀλόγου ψυχῇ.

38) Die Identität ist nach antiker Philosophie gegeben, wenn sich zwei Dinge analog verhalten oder analog aufeinander bezogen sind und deshalb in Einheit gesehen werden (vgl. ARISTOTELES, Metaphysik Δ 6 [1016 b6]): „Das meiste wird deshalb eins genannt, weil es entweder ein anderes eins (etwas Einheitliches) tut oder hat oder erfährt oder zu ihm in einem Verhältnis steht; die primär eins genannten Dinge sind die, deren Wesen ein einiges ist, entweder durch Kontinuität oder dem Wesen (eidos) oder dem Logos nach. Denn wir zählen als mehreres das, was nicht zusammenhängt oder dessen Eidos oder dessen Logos nicht eins ist“ (1016 b 34). „Durch Analogie eins sind alle Dinge, die sich so verhalten wie ein anderes zu einem anderen“. Die „hexis“ im Menschen und im benannten Gegenstand aber sind „dem Logos nach“ eins, weil sie in beiden von einem Logos geschaffen wurden. Folglich sind sie analog und identisch zugleich. Vgl. zum Ganzen: I. CHRISTIANSEN, aaO, S. 20 ff., bes. die Anm. zum Identitäts-Analogie-Problem, vgl. auch: J. STENZEL, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1959³, S. 156 ff.: IX „Eins durch Analogik“.

39) Vgl. ERWIN R. GOODENOUGH, By Light, Light, London 1935, S. 375: „This it is which makes the material into an identity . . . and individual existence (πέρας)“.

40) Vgl. E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 372, wo „hexis“ gleich cohesion übersetzt ist.

41) Vgl. dazu D. BONHOEFFER, Sanctorum Communio, 1960, S. 42: „Die Sprache bindet in sich zusammen objektive Sinnintention und subjektive Gemütsbegleitung derselben, schliesslich aber empirische Vergegenständlichung und Verfestigung (akustische und graphische), mit welcher letzterem der Geist in der Sprache die Natur zugleich anerkennt und überwindet“. Und S. 43: „Das Phänomen der Sprache aber wäre sinnlos, wenn nicht jedem Wort potentiell das Verständnis des Hörenden oder Lesenden zugeordnet wäre“. Dazu: E. HUSSERL, Logische Untersuchungen, Bd. II, 3. Aufl. 1922, S. 8 ff.

weitere Konkretionen. Solche Konkretion stellt das Wort als Übereinstimmung der „hexis“ zweier früherer Konkretionen dar. Denn genau wie die beseelten und unbeseelten Gegenstände eine „hexis“ haben, hat auch der „nous“ des Menschen die „hexis“⁴², die ihn in erkennende Identität mit anderen Gegenständen und in entsprechende Erkenntnis dieser Gegenstände treten lassen kann. Solches Inbeziehungtreten ist immer erst durch Gleichheit der Grundkräfte auf beiden Seiten möglich.

*Der zum Wort führende Identitätspunkt zwischen Mensch und Sache
wird durch den hermeneutischen Grund bestimmt*

Auf Grund dieser Anschauung erklärt sich nun auch der Satz, dass „zugleich mit dem Gesprochenwerden auch die Wesenheit dieser (Gegenstände) erkannt ist“⁴³. Denn ist das vollgültige Wort aus der Einigung zweier gleichartigen Grundkräfte zu einer umfassenden dritten erst möglich, dann muss bei der Schöpfung eben dieses Wortes die Wesenheit der Gegenstände offen zutage liegen. Wie solche Wesenheit der Gegenstände allerdings beschaffen ist, liegt nicht im fragwürdigen Sosein der Gegenstände selbst, sondern in der von einer Philosophie jeweils vorentschiedenen Sicht der Wirklichkeit der Dinge begründet. Was beim Erkennen und Nennen der Dinge ins Erscheinen kommt, unterscheidet sich von der phänomenologischen Sicht der Dinge im Sinne des 20. Jh. insofern, als bei Philo immer das schon Gewusste und philosophisch Richtige aus den Dingen heraus scheinen muss, während für unser Denken aus den Phänomenen Ungewusstes und unseren Denkvorgang Korrigierendes sich zeigen kann. Wir haben es bei Philo mit einer Philosophie zu tun, die auf ein grundlegendes A priori aufbaut. Von hier aus bestimmt sich auch das Sprachverständnis. Sprache in ihrer Entstehung und in ihrem jeweiligen Verständnis hat also immer schon ein das Sein philosophisch definierendes Vorherbestimmtsein zur Grundlage: Ist das Sein zur Frage geworden, verunmöglicht sich solche Definition, sodass die Sprache Ansage des unbekannten Seins werden kann. Ist das Sein aber, wie bei Philo, nicht anders als in seiner Sicht, d. h. in seiner Seinsauslegung, zu begreifen, dann kann Sprache auch nur solch definiertes Sein zur Sprache bringen. Wir nennen solche Grundlage der Sprache den *hermeneutischen Grund*. Dieser hermeneutische Grund bestimmt das Verständnis der Sprache und die Auslegung sprachlicher Zeugnisse im weitesten Sinne.

42) Vgl. Leg. all. II, §§ 22 u. 23 und De op. mundi, § 149.

43) Siehe S. 51.

Solchem hermeneutischen Grund entspricht eine spezifische Sicht des Seins, die sich formal durch bestimmte Kategorien ausdrücken lässt. Das Sein wird demgemäss immer unter der Perspektive dieser Kategorien betrachtet werden. Wenn es sich in der Sprache implizit vorfinden soll, werden folglich auch solche Kategorien den jeweiligen Wörtern innewohnend gedacht ⁴⁴.

*Das Wort ist Ausdruck der von Gott gewollten
hermeneutischen Grundsituation*

Das eigentliche und wesentliche Wort ist folglich Ausdruck dieser hermeneutischen Grundsituation. Die Sprache ist nicht ein „abstractum“ der Dinge, das vom Menschen durch Setzung und logische Kombination gewonnen würde, sondern sie ist immer durch die „hexis“ an den Menschen und die Gegenstände gebunden, d. h. sie ist ein ontisches Derivat, sie ist selbst ontisch. Denn in der Sprachstiftungssituation geben sich die Grundverfassung der Gegenstände (vgl. S. 49) und die Wesenheit des Sprachstifters (vgl. S. 53) in die Identität, die ihrerseits zur umgreifenden neuen ontischen Grösse, dem Wort, wird. Das Wort umschliesst so das in der philonischen Seinsauslegung ausgemachte und durch sie gesteuerte Verhältnis zwischen Mensch und Gegenstand. Da aber nach Philo das Sein sich aus Gott, dem schlechthinnigen Sein (ὁ ὢν) ⁴⁵, herausgesetzt und in die Geschöpfe vereinzelt hat, ist die Vereinigung zwischen den Geschöpfen und dem Geschaffenen im umfassenden Wort eine Wiederher-

44) I. CHRISTIANSEN, aaO, S. 80 ff., hat die zehn aristotelischen Kategorien aufgezeigt, nach denen die Zuordnung der Begriffe in der allegorischen Auslegung bestimmt wird. Bei der Feststellung der Gleichheit zweier Begriffe in der allegorischen Gleichung wendet Philo solche Kategorien an. „Die Aussagen über die Gleichheit beider Begriffe gehören derselben Kategorie an“. — Die zehn aristotelischen Kategorien werden, De decal., 30 f., von Philo als Beispiel für die Zehnzahl zitiert, ein Zeichen, dass er diese Kategorien gekannt hat und dass sie in seiner Zeit Allgemeingut waren. Christiansen zeigt jedoch, dass die Erklärung des Philo zu den zehn Kategorien „nicht in allen Punkten mit der Erklärung des Aristoteles übereinstimmt“ (aaO, S. 81). Sie zeigt dann weiter an Beispielen, wie die Kategorien in der allegorischen Auslegung des Philo Anwendung finden. — Die besondere Erklärung und eklektische Auswahl der Kategorien müsste auf Philos spezifisches Seinsverständnis zurückzuführen sein, welches aus seiner Zwischenstellung zwischen Judentum und Griechentum, d. h. aus seiner spezifischen Situation hergeleitet werden müsste. (Analog dazu wäre eine Erklärung bei Paulus zu ermitteln, welcher seine Kategorien von seiner Wirklichkeitsschau abgeleitet hat.)

45) Vgl. S. 107.

stellung des ursprünglichen Seins. Im Wort versöhnt sich das im Seienden Entzweite wieder in Richtung auf die göttliche Einheit hin. Deshalb ist das auf die oben beschriebene Weise entstandene echte Wort in gewisser Weise göttlich, zumindest aber seinsgemäss.

Wir fassen das bisher aus Philos Sprachtheorie Ermittelte zusammen:

Sprache ist ein Seiendes, das dem Sein schlechthin am meisten entspricht (vgl. S. 59 f.). Sprache ist in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit und in ihrer späteren Auslegung, d. h. implizit und explizit, uneingeschränkt eindeutig, weil sie durch einen idealen erkenntnismässigen Ursprung und damit durch einen eindeutigen hermeneutischen Grund bestimmt ist (vgl. 53—59). Durch diese Eindeutigkeit ist Sprache für denjenigen eine Lichtung des Seins, der selbst erkenntnismässig mit dem Schöpfer der Sprache Schritt halten kann, d. h. der in der Tradition mit ihm verbunden bleibt (vgl. S. 51 f.). Dadurch wird Sprache im Sinne Philos immer nur dann verstanden werden, wenn auch ihre ganze zu Grunde liegende Seinsauslegung erfasst wird. D. h.: Die Untersuchung der philonischen Sprachbehandlung ist immer zugleich eine Untersuchung der Seinsauslegung⁴⁶. Sprache speichert ein einheitliches, eindeutiges Bestimmungsverhältnis zwischen Gegenstand und Begriff auf (vgl. S. 49), sie birgt in sich weiter ein festes Bezugsverhältnis zwischen Gegenstand und sprachbefähigten Menschen (vgl. S. 53), so dass in der Auslegung immer solches Bezugsverhältnis vorausgesetzt oder aber als Auslegungsbefähigung gefordert und angeeignet werden muss. Das Wort ist insofern Symbol⁴⁷ für die bezeichnete Sache, als im Symbol ontisch die Wesenheit der Sache gegenwärtig ist (vgl. S. 49 f.).

Die Sprache ist Werk des Menschen

Obwohl nun Sprache selbst ein Seiendes genannt werden kann, obwohl sie am göttlichen Sein am meisten teilhat, ist sie trotzdem keine Schöpfung Gottes, kein Raunen oder Wort Gottes, sondern ganz und gar Werk des

46) Das moderne philologische Sprachverständnis genügt hier nicht. S. G. SOWERS, aaO, S. 11, sagt programmatisch: „Hermeneutics as used here means simply the interpretation and method of interpreting scripture“, dabei bleibt aber der ganze Hintergrund solcher Sprachvorgänge unbeachtet.

47) E. STEIN, aaO, S. 1 f., hat den spezifischen Symbolbegriff Philos verkannt. Dafür trägt er einen modernen Begriff ein, der zur falschen Beurteilung führen muss: „Mittels Metapher verdrängt der symbolische Sinn ganz das Reale: Die Symbolik wird zur Allegorie“. Da nach Philos Vorstellung aber das Symbol nur in Bezogenheit zum Sein Teil der echten Sprache ist, kann keine Metapher diese Bezogenheit zerstören, ohne damit das Symbolische selbst aufzulösen. Philo hält sein symbolisches Verfahren nicht für einfache Metaphorik, in der ein Bild mehr oder weniger zutreffend eine Sache bezeichnet, sondern das Symbol ist Ausdruck und Setzung des Seins selber. Deshalb ist auch die Allegorie nicht ein Abfall aus der Symbolik in die Willkür, sondern ein legitimes, seinsgemässes Auslegungsverfahren.

geschöpflichen Menschen⁴⁸. Gott schafft die Sprache aus zwei Gründen nicht selbst: 1. Die Sprache muss in der geschöpflichen Welt entstehen. Das Wort ist ontisches Derivat des Geschöpflichen. Dieses Geschöpfliche kann aber ausser seiner göttlichen Bestimmung auch in ein ungöttliches, uneigentliches Dasein pervertieren und den Bezug zum Sein verlieren, dann ist es nach Philo das Schlechte. Von diesem schlechten und uneigentlichen Dasein wird aber nur eine schlechte Sprache gewonnen, wie es bei den sophistischen Rhetoren geschieht. Gott ist aber frei vom Schlechten⁴⁹, weshalb er auch nicht selbst die Schaffung der Sprache unternimmt. Darüber hinaus muss sich auch der gute Sprachschöpfer gelegentlich etwa in Mythen ausdrücken, wie dies bei Moses in Ägypten der Fall ist⁵⁰, um sich dem Verständnis der Hörer anzubequemen. Auf solche Zwischenposition der Sprache kann sich Gott erst recht nicht einlassen. 2. Die Sprache ist aber gleichwohl von Gott verursacht. Gott hat den ersten Menschen geschaffen und ihm seine Fähigkeiten gegeben. Ferner hat Gott alles übrige geschaffen und auch ihm sein Wesen gegeben. Er weiss nun, wie sich die gesamte Schöpfung aufeinander einspielt. Er weiss auch, wie der Mensch funktionieren muss, „weil Gott nämlich nicht unwissend ist“⁵¹. So ist auch die Sprachschöpfung des ersten Menschen von Gott vorbedacht, vorbereitet und verursacht. Gott will nun wissen, „wie sich die logische Befähigung, mit der er den Sterblichen ausgestattet hat, aus sich selbst bewegt“⁵². So erprobt Gott wie ein Lehrer die menschliche Fähigkeit, indem „er die innere Grundkraft (ἐνδιάθετον ἔξιν) [im Menschen] bewegt und zum Aufweis ihrer ihr eigenen Wirksamkeit beruft, damit

48) Zu diesem Ergebnis gelangt auch Gregor von Nyssa; sein Sprachverständnis ist dem des Philo in manchen Stücken verwandt. A. SCHINDLER, Die Begründung der Trinitätslehre in der eunomianischen Kontroverse (masch. geschr.), Zürich 1964, S. 105, schreibt zur Sprachschöpfungssituation in der Sicht Gregors: „Gott hat nicht bloss am Anfang keine lautlichen Worte gesprochen und dem Menschen beigebracht, sondern es sind zudem alle Worte menschliche Erzeugnisse, die durchaus nicht von Gott kommen . . . Das einzige, was bezüglich der Sprache direkt auf Gott zurückgeführt werden darf, ist die menschliche Sprachfähigkeit“. (Zur Abhängigkeit der Kappadozier von der alexandrinischen Schule vergleiche: B. ALTANER, Patrologie, 6. Aufl., 1958, S. 168.)

49) De op. mundi, § 149: ὅπως ἀμέτοχος αὐτὸς ἢ κακίας.

50) Vgl. Quod deus, §§ 52 ff.

51) De op. mundi, § 149: ἄγνωστον γὰρ οὐδὲν Θεῷ; vgl. auch Quaest. in Gen. I, § 21: „Truly it is alien to the divine power to be in doubt“.

52) De op. mundi, § 149: τὴν λογικὴν ἐν θνητῷ φύσιν κατεσκευακῶς αὐτοκίνητον.

dieser aus sich heraus die Namen gebe“⁵³. Gott weiss, dass alles richtig funktionieren muss, da er „dem Menschen den ‚nous‘ gegeben hat“⁵⁴. Auf diese Weise ist die Erschaffung der Sprache ganz das Werk des Menschen und dennoch von Gott verursacht. Echte und eindeutige Sprache entsteht durch den Willen des Menschen, der aber nur freier Wille ist, wenn er auch zugleich Gottes Wille ist⁵⁵. Schlechte Sprache ist das Werk der widergöttlichen Mächte, die Gott aber überspielt, wenn der Mensch sich ganz Gottes Willen hingibt und damit weise ist. Dass die Sprache eindeutig als das Werk des Menschen hervorgehoben wird, hängt mit der Autonomie des geschöpflichen Menschen zusammen, die er dem Schöpfer gegenüber nach Philo hat. Auffällig sind im Bericht *De op. mundi* § 148 f. die mit αὐτὸ = selbst zusammengesetzten Eigenschafts- und Tätigkeitsbegriffe, die dem Weisen zugeschrieben werden: Der Weise ist aus sich *selbst* heraus gelehrt und aus sich *selbst* heraus lernend, aber von Gottes Händen geschaffen⁵⁶. Seine logische Fähigkeit soll sich *selbst* bewegen, damit er aus sich *selbst* heraus die Namen geben kann⁵⁷. Colson⁵⁸ übersetzt den Satz aus § 148 geradezu: „a wisdom learned from and taught by Wisdom’s own lips“, was zwar nicht genau dem griechischen Text entspricht, denn der Mensch lernt aus sich selbst, aber der Sache nach stimmt. Denn diese Selbstständigkeit des Menschen erklärt sich aus der guten Funktion der in ihm angelegten Erkenntnismöglichkeiten, diese aber ist entscheidendes Kriterium für den Weisen. Was im Menschen von Gott angelegt ist, muss dieser anwenden, er muss es evident⁵⁹ machen.

Diese Autarkie des Weisen, die in der Stoa auf verschiedene Weise bezogen wird⁶⁰, wird von Philo insonderheit dem ersten Sprachschöpfer,

53) *De op. mundi*, § 149: τὴν ἐνδιάθετον ἔξιν ἀνακινῶν καὶ πρὸς ἐπίδειξιν τῶν οἰκείων ἀνακαλῶν ἔργων, ἵν’ ἀπαντοματίσῃ τὰς θέσεις.

54) *Quaest. in Gen.*, § 21: „He gave mind to man“.

55) Zur Frage des göttlichen Willens im Menschen vgl. *De op. mundi*, § 75 und die Anm. von Cohn zur Stelle.

56) *De op. mundi*, § 148: αὐτομαθῆς καὶ αὐτοδίδακτος.

57) *De op. mundi*, § 149: αὐτοκίνητον — ἀπαντοματίσῃ.

58) COLSON, Philo, Bd. I, S. 117.

59) M. POHLENZ, *Die Begründung*, S. 193 in Anm.: „Warum Cohn mit Magney (so auch Colson) πρὸς ἐπίδειξιν für πρὸς τι einsetzt, verstehe ich nicht“. Jedenfalls bleibt der Sinn aber doch der gleiche.

60) Vgl. M. POHLENZ, *Stoa I*, S. 235: „In unmittelbarer Fühlung mit dem Göttlichen lebten die ersten Menschen“. — Zur Autarkie vgl. E. HOWALD, *Ethik des Altertums*, 1926, S. 53.

Adam, zugesprochen. Adam ist unmittelbar in Gottes Nähe und kann deshalb die menschliche Sprache schaffen.

Sprache hat demnach keinen göttlichen Charakter im Sinne der Magie, sondern ist menschliche Schöpfung. Deshalb kann Sprache auch nie im direkten Sinne Gottes Wort sein, sondern ist göttliches Wort vermittelt durch den Weisen.

Die Geschichte der Sprache bedeutet Sprachverfall

Von der uneingeschränkten Autarkie des weisen Adam hängt die Entstehung der eindeutigen Sprache ab. Wie nun aber die Korrelation zwischen Gegenstand und Sprachschöpfer im geschaffenen Wort ideal sein muss, so müsste auch für alle Zukunft solche Korrelation für jedes sprachliche Wesen bestimmend sein, sei es, um Sprache zu verstehen und auszu-legen, sei es, um neue Sprache zu schaffen. Die im paradiesischen Zustand „noch in der Seele (Adams) herrschende Unvermischtheit der logischen Natur“⁶¹ verliert sich mit der Schaffung der Frau und damit mit der Erschaffung der Sinne. Dieser neue Schöpfungsakt bringt durch die Uneindeutigkeit der Sinnenkräfte eine Uneindeutigkeit der hermeneutischen Grundsituation und zugleich des Verhältnisses zur Sprache mit sich. Es ist der Beginn eines „unwürdigen Lebens“⁶². Zugleich stellt sich aber auch ein allgemeiner Verschleiss der geistigen Kräfte mit fortschreitender Zeit ein, obwohl die Kräfte grundsätzlich noch vorhanden sind. „Denn auch die um viele Generationen später Lebenden, wiewohl unser Geschlecht infolge des langen Zeitraumes abgeschwächt ist, herrschen nichtsdestoweniger über die alogischen Geschöpfe und bewahren gleichsam die vom ersten Menschen übernommene Fackel der Herrschaft“⁶³.

Die Ergänzung der Schöpfung durch Eva bedeutet für Philo Beginn der Uneindeutigkeit der Funktionen des „nous“, weil die durch Eva vertretenen Sinne uneindeutig arbeiten. Die Sinne können im guten Fall ganz in den Dienst des „nous“ treten, dann sind ihre Funktionsweisen eindeutig; sie können aber auch eine eingeschränkte Selbständigkeit erlangen, dann sind sie dem Schlechten in ihrer Funktion untertan und un-

61) De op. mundi, § 150: ἀκράτου γὰρ ἔτι τῆς λογικῆς φύσεως ὑπαρχούσης ἐν ψυχῇ.

62) De op. mundi, § 151: ὑπαίτιος ζώῃ.

63) De op. mundi, § 148: ὁπότε καὶ οἱ τοσαύταις γενεαῖς ὕστερον φύντες, ἤδη τοῦ γένους διὰ μακρὰς χρόνων περιόδους ἐξιτήλου ὄντος, οὐδὲν ἦττον ἔτι δεσπύζουσι τῶν ἀλόγων, καθάπερ λαμπάδιον ἀρχῆς καὶ δυναστείας ἀπὸ τοῦ πρώτου διαδοθὲν φυλάττοντες.

sachgemäss. Solche Unbestimmbarkeit der Sinne gefährdet die Eindeutigkeit des „nous“ und damit zugleich die Eindeutigkeit der Sprache. Der Ablauf der Geschichte seit Adam ist für Philo Entfernung von der Ideal-situation und Zunahme der erkenntnishindernden Kräfte. Dabei bleibt aber gleichwohl eine Ahnung oder gebrochene Wirkkraft von der idealen Erkenntnisfähigkeit des Adam in allen Nachkommen erhalten. Adam „übertraf alle, die jetzt leben und vor uns gelebt haben, bei weitem. Denn unsere Herkunft ist von Menschen, ihn aber hat Gott gebildet. Je besser der Schöpfer ist, desto besser ist das Werk. Gleichwie das Blühende stets besser ist als das Verblühte, sei es ein Lebewesen oder eine Pflanze oder eine Frucht oder irgend ein anderes Ding in der Natur, so war auch offenbar der zuerst gebildete Mensch die höchste Blüte unseres ganzen Geschlechts, während die späteren nicht mehr zur gleichen Blüte gelangten, da die Nachkommen immer schwächere Formen und Kräfte bekommen“ ⁶⁴. Wie der Magnetstein in seinem Kräftefeld nach aussen zu abnimmt, so scheint es auch „das Geschlecht der Menschen zu erfahren, da sie mit jeder Generation immer mattere Fähigkeiten und Eigenschaften sowohl des Körpers als auch der Seele erhalten“ ⁶⁵. Der Mensch nach Adam ist in einer Zwischenstellung zwischen reiner geistiger Möglichkeit und Un-verstand ⁶⁶.

Für die Geschichte der Sprache haben die Ausführungen folgende Bedeutung: Echte Sprache kann nur aus der idealen Relation zwischen Gegenstand und Sprachschöpfer entstehen, wie sie bei Adam und nach ihm nur noch bei besonders Befähigten vorhanden ist. Deshalb sind die späteren Sprachschöpfungen uneindeutig oder unverbürgte Wörter, wenn sie nicht durch Menschen, die wie Adam befähigt sind, geschehen. Weil aber auch später noch Sprache und Sprachgebilde entstanden sind, sind sie entweder unklar und heilungsbedürftig oder leeres Gerede und zu verwerfen. Der geistige Verfall und damit zugleich der Fall der eigentlichen Sprache verschulden die sophistischen Redereien und die Mythenbildung. Geistiger Verfall und Zunahme der uneigentlichen Sprache und Sprachbildungen gehen Hand in Hand. Das Verständnis der uneigentlichen Sprache und erlogene Mythen sind aber Vorverständnis der Zeitgenossen Philo und aller unweisen Menschen zu allen Zeiten, mit dem sie alten Zeugnissen echter Sprache begegnen und mit dem sie neue Sprachgebilde

64) De op. mundi, § 140.

65) De op. mundi, § 141.

66) De op. mundi, § 135: ἄνθρωπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μετέθρονον.

erzeugen. „Sophistik und Weisheit haben keine Gemeinschaft. Denn jene klügelt scheinbar glaubliche Dinge aus, um falsche Meinung hervorzubringen, die die Seele schädigt, die Weisheit dagegen verschafft durch sorgsame Pflege des Wahren den grossen Nutzen der Seele, das Verständnis des richtigen Logos (ὁρθὸς λόγος)“⁶⁷. Mythen sind Erzeugnisse der Leute, die Erdichtetes mehr schätzen als Erkenntnis der Wahrheit⁶⁸. D. h. Mythen sind Sprachgebilde, die nicht auf dem von Philo beabsichtigten hermeneutischen Grund entstanden sind.

I. Christiansen⁶⁹ ist der Auffassung, dass Philo durch die Gegenüberstellung des λόγος ψευδής und des λόγος ἀληθής (vgl. de mut. nom. § 248 und quis rer. div. § 32) zwischen der Unzulänglichkeit menschlichen Wortes und der Echtheit des wahren „logos“ einen radikalen Unterschied mache. „Die menschliche Sprache ist grundsätzlich der Täuschung verhaftet, denn der menschliche Logos gehört dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung an“. Ist der Mensch das Mass für Sprache, so ist sie täuschend und ungerecht. Im Verhältnis zum πρᾶγμα ist der Name in der menschlichen Sprache grundsätzlich etwas Zweites, ähnlich dem Schatten, der den Körper begleitet (vgl. de decal. § 82)⁷⁰. „Der wahre Logos ist fähig, die κοινωνία der Begriffe, d. h. der wahrhaft seienden Dinge, zu offenbaren, während der täuschende Logos nur eine Gemeinschaft der Namen zu zeigen vermag“. Wie sehr wir auch der Feststellung zustimmen, dass der wahre und falsche „logos“ bei Philo streng geschieden werden, so wenig können wir die Meinung vertreten, dass sich diese beiden „logoi“ auf menschliche und göttliche Sprache verteilen lassen. Da Philo in seiner Anthropologie eine durchaus fliessende Stufenabfolge der Beschaffenheit des Menschen kennt, wie wir unten noch sehen werden, und dem höheren Menschen die Erschaffung einer echten, eigentlichen Sprache zukommt, nähert sich solche Sprache in grundsätzlicher Weise dem wahren „logos“. D. h.: es gibt menschliche Sprache, die der Täuschung nicht unterliegt, sondern täuschungslos Wirklichkeit ansagen kann. Die von I. Christiansen als menschliche Sprache ermittelte unreine Rede bezieht sich auf die Sprache des Verfalls und der Mythen.

Die für Philo gegenwärtige Sprachsituation, aus der heraus er seine Auslegungen gibt, sieht folgendermassen aus: Die unechte Sprache hat

67) De cher., § 9.

68) De migr. Abr., § 76: οἷς αἱ μυθικαὶ πιθανότατες πρὸ τῆς τῶν ἀληθῶν ἐναργείας τετίμηνται.

69) I. CHRISTIANSEN, aaO, S. 181 f.

70) Vgl. BIETENHARD, ThWB, Bd. V, S. 263.

keinen Wert. Die echte Sprache, welche in sich die seinsgemässen Verhältnissbestimmungen auf Grund ihrer besonderen Entstehungssituation birgt, wird aber wegen des gängigen falschen Vorverständnisses der Allgemeinheit missverstanden. Weil die Sprache nur dann richtig verstanden wird, wenn die philosophische Situation zwischen Sprachschöpfer und Ausleger gleich ist, muss der Leser oder Ausleger der Sprache dieselbe Philosophie vertreten wie der Verfasser des Textes. Beim lesenden Ausleger muss das Licht der „überkommenen Fackel“ brennen, damit er versteht, was er liest⁷¹. Dabei kann die Sprache in seltenen Fällen den Leser selbst erleuchten, in der Regel vermittelt aber die auf die Ursprungssituation zurückgeführte Tradition, welche das Licht bewahrt, dem Ausleger das nötige Verständnis. Die Sprache ist dann ein Depositum, welches nur mit den Schlüsseln eröffnet werden kann, mit denen es verschlossen wurde.

Die Bedeutung des echten und falschen Sprachverständnisses wird an der Beurteilung des Weingenusses exemplifiziert

Die Geschichtlichkeit der Sprache im Sinne Philos, wie wir sie gerade entwickelt haben, wird weiter geklärt durch die Abhandlung über die Frage, ob der Weise beim Weingenuss betrunken werde oder nicht⁷². Es geht in dieser Abhandlung Philos um eine dreifache Frontenstellung, gegen die er seine eigene Position durchzusetzen versucht. „Die erste Ansicht erklärt jeden etwas anheiternd wirkenden Weingenuss für verboten . . . Die zweite Ansicht erklärt solchen Weingenuss für erlaubt, da vom Weisen zu erwarten ist, dass er sich nicht unwürdig benehmen werde; sie entspricht dem Glauben des Kleanthes an die Unverlierbarkeit der Tugend und an die Stärke der sittlichen Spannkraft. Dagegen rechnet die dritte Ansicht durchaus mit schlimmen Folgen des Rausches auch beim Weisen“⁷³. Philo macht sich die zweite Ansicht weitgehend zueigen und versucht, seine Position durch den Nachweis zu stützen, dass nach echtem Sprachverständnis gerade diese Position die einzig seinsgemässe sei. Die anderen Positionen sind nicht vom richtigen Verständnis der Sprache geleitet und gelangen aus diesem Grunde zu falschen Ergebnissen.

71) Ein Vergleich mit Act. 8, 30 bietet sich hier an.

72) De plant., §§ 149 ff.

73) L. COHN, Philos Werke, Bd. IV, S. 180, A. 1.

Bevor Philo jedoch das Thema selbst aufgreift, behandelt er die sprachlichen Erscheinungen der Homonymie (ὁμώνυμα) und der Synonymie (συνώνυμα). Einige Sachverhalte (πράγματα) werden homonym, andere synonym ausgedrückt. Beide Ausdrucksweisen sind Gegensätze. Die Homonymie wird folgendermassen definiert: „ὅτι ὁμωνυμία μὲν κατὰ πολλῶν ὑποκειμένων ἐν ὅνομα“ ⁷⁴. Die Definition für Synonymie lautet: „συνωνυμία δὲ καθ’ ἐνὸς ὑποκειμένου πολλὰ“ ⁷⁴. Folgendes Beispiel bringt Philo für Homonymie: Der Ausdruck (φωνή) „Hund“ umfasst viele verschiedene Dinge, die durch ihn bezeichnet werden (σημαίνεται): das bellende Tier auf dem Lande, das Monstrum im Meer, das himmlische Gestirn und schliesslich die Philosophen der kynischen Schule: Aristippos, Diogenes etc. ⁷⁵. Als Beispiel für Synonymie, deren Namen (προσρῆσεις) zwar verschieden, aber in Bindung auf das Bezeichnete hin eines (ἐνός) sind, bringt er: Pfeil, Schaft und Speer sind Namen für den vom Bogen geschossenen Gegenstand. Weiter sind für einen einzigen Gegenstand verschiedene Namen (διάφοροι κλήσεις): Stock, Knauf und Stecken, mit denen man die verschiedensten Dinge tun kann ⁷⁶.

*Die Sprache der Alten wird in der Gegenwart Philos
nicht mehr verstanden*

Die eingeführte Unterscheidung von Homonymie und Synonymie und die dazugehörigen Beispiele sind nicht aus oberflächlicher Rederei (μακρολογοῦντες) beigebracht, sondern um das Gesuchte in der Themenstellung schärfer zu erkennen (σαφέστερον γνῶναι). Die Homonymie ist Zeichen einer uneindeutigen Sprache, weil ein Wort verschiedene Gegenstände umfassen soll, was aber nach den Regeln der Sprachentstehung bei Philo nicht gut möglich ist, und weil auf diese Weise die Einheit im Wort und nicht in der Sache liegt. Alles dies widerspricht dem Wesen des seinsgemässen Wortes. Die Synonymie dagegen hat ihren einheitlichen Vergleichspunkt im Seienden, das sich in diesem Fall in mehrere Wörter differenziert in die Sprache gegeben hat. Sind solche Spezies auch in ihrer Bedeutung oft verschieden, so gehen sie doch auf eine gemeinsame Ursache zurück, die man herausfinden muss ⁷⁷. Die Synonymie entspricht dem

74) De plant., § 150.

75) De plant., § 151.

76) De plant., § 152.

77) Vgl. C. SIEGFRIED, aaO, S. 131.

philonischen Sprachverständnis und wird darum gerne beim Auslegungsvortrag verwendet ⁷⁸.

Die Synonymität der Begriffe Wein und „Methy“ führt Philo in die Diskussion über die Frage der Trunkenheit des Weisen ein, welche seine Zeitgenossen wegen ihrer Unkenntnis der richtigen Sachlage — ein Zeichen ihres Abstandes von Adam und der Schwäche! — entfacht haben. Die einen haben deshalb die radikale Abstinenz gefordert, die anderen die reinigende Wirkung des Rausches behauptet ⁷⁹, was nach Philo beides Fehlschlüsse sind. Er führt deshalb aus: „Starkes Getränk nannten die Alten sowohl den οἶνον als auch das μέθυ“ ⁸⁰. Die synonyme Identität wird durch ὡςπερ . . . οὕτως ausgedrückt. In der Dichtung sind dieselben in gleicher Weise (τοὐτὶ τοῦνομα) verwendet worden, so dass sie als das Gleiche Bezeichnende (συνωνυμοῦντα) für ein Objekt (καθ' ἐνὸς ὑποκειμένου) gelesen werden: Wein und Methy. Der Gebrauch der Alten, die Adam viel näher standen, rechtfertigt diese Identität. Es handelt sich um eine Art Altersbeweis. Von diesem Altersbeweis kann nun geschlossen werden, dass auch die beiden Ausdrücke οἰνοῦσθαι (= vom Wein berauscht sein) und μεθύειν (= vom Methy berauscht sein) dasselbe besagen. Wenn jemand voll Wein ist, dann ist er in demselben Zustand, wie wenn jemand voll Methy ist, d. h. berauscht (μεθυσθήσεται). Es macht nichts aus, ob jemand von Wein oder Methy berauscht ist, der Rausch ist derselbe, so dass sich keine Divergenzen erheben lassen. Damit ist die Frage zunächst einmal beantwortet: Der Weise wird auf jeden Fall berauscht. Der Schluss fundiert sich auf die Wirkung des vom Worte konkretisierten Gegenstandes. Der Gegenstand als Seiendes ist im Vorrang vor seiner blossen Verlautbarung. Echte Sprache ist aber weitgehend identisch mit dem Seienden, so dass in ihr das Seiende vor einer zufälligen Ausdrucksweise zu stehen kommt. Das Sachkriterium wird höher bewertet als das Kriterium einer zufälligen Formulierung. Da der Gegenstand sich aber im Berauschtsein erfüllt, d. h. da die Sache ihr Telos hat und das Telos zur Sache hinzugehört, ist bei identischem Telos (Trunkenheit) die Sache in ihrer anfänglichen Gegenständlichkeit, auch wenn sie sich noch nicht entfaltet hat, gleich. Dies ist der dem Sachverhalt innewohnende teleologische Beweis ⁸¹. Der Altersbeweis wird durch den

78) Vgl. C. SIEGFRIED, aaO, S. 171 f.

79) De plant., § 142 ff., zur Diskussion über die Trunkenheit in Philos Zeit vgl. auch die Ausführungen COLSONs, Philo, Bd. III, S. 498, Anm. zu §§ 142 u. 145.

80) De plant., § 154.

teleologischen Beweis gestützt. Die Alten haben aus ihrer Nähe zur idealen Erkenntnissituation diesen Zusammenhang richtig gesehen und zu Wort gebracht. Die Beweise sind die Rechtfertigung für die Synonymie. Wörter sind synonym, wenn die von ihnen konkretisierten Gegenstände in der allumfassenden Wirklichkeit eines sind. Diese Einheit kann teleologisch von der Wirkung her gedacht sein, sie kann aber in anderen Fällen auch etwa durch die Identität eines anderen Sachverhaltes hervorgerufen werden. Nicht nur empirische, logische und geschichtliche Gründe reichen für ein solches Schlussverfahren aus, sondern auch transempirische, translogische und transgeschichtliche Gründe führen zum Schlussverfahren, je nach der philosophischen Lehre, die ja den Grund echter Sprachschöpfung immer ausmacht. Die Sinnggebung eines Wortes hängt demnach von der formalen Seinsauslegung ab, wie sie z. B. in der Form der Kategorien vorliegt. Wird Sein transzendental verstanden, dann stecken in der seinsgemässen Sprache auch transzendente Gründe, nach denen sich die Wörter auslegen und verstehen lassen. Wird Sein ausschliesslich empirisch, logisch oder geschichtlich verstanden, können auch nur solche Wertungen in der Begrifflichkeit der Sprache vorliegen. Z. B. erschöpft sich für einen naturwissenschaftlichen Empiriker unter Umständen das „Leben“ in den chemischen Funktionen innerhalb des menschlichen Körpers, während es für den Transzendentalisten erst als Bezugsgrösse zum Jenseits seine Bestimmung findet.

Das synonyme Schlussverfahren ergibt nun, dass aus dem Sprachgebrauch der alten Schriften keine Unterscheidung in der Trunkenheit der Weisen gemacht werden kann. Damit wird weder der These von der reinigenden Wirkung des Rausches noch der radikalen Abstinenz Recht gegeben. Die zu Philos Zeit gängige Diskussion über die Trunkenheit des Weisen scheint des rechten Wirklichkeitsverständnisses und damit auch des echten Sprachverständnisses zu entbehren. Die Alten hatten ein ganzheitliches Verständnis vom Trinken, das die Aufspaltung in divergierende Auffassungen nicht zuliess, sondern von einer einheitlichen Sicht der Wirklichkeit her getragen war. Dies gilt auch dann, wenn dadurch das ganze Problem in sich sehr vielseitig und dialektisch wird.

Ist im ersten Untersuchungsgang herausgekommen, dass der Weise betrunken sein kann, so wird im zweiten gezeigt, dass es für den Ehrenwerten keine Schande ist, betrunken zu sein⁸², weil solche Trunkenheit von

81) Vgl. mit der Weise dieser Begriffsbedeutung die Etymologien bei M. HEIDEGGER, z. B. die von „Wahrheit“ in: „Vom Wesen der Wahrheit“, Frankfurt 1954.

82) Vgl. De plant., § 165.

einer ganz anderen Einstellung zum Weingenuss getragen war als die Trinkgelage zur Zeit Philos. Dieser Untersuchungsgang stellt einen Vergleich des Sprachgebrauchs und damit auch des Selbstverständnisses von „damals und heute“ an, der darauf hinausläuft, dass das Identitätsverhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit bei den Alten und den Zeitgenossen Philos verschieden ist.

*Die in der Zeit Philos gesprochene Sprache ist in Ermangelung der Identität von Wort, Mensch und Sache krank*⁸³

Bis auf geringe Ausnahmen, etwa die Therapeuten, Essener und einige andere, sind die heutigen Menschen den Alten (τοις προτέροις) nicht würdig, weil sie in keiner Weise in Lebensart und Ausdruck (ὁμοιότροπον) wie die Alten eifern (ζηλοῦν), sondern in Sprache (λόγοις) und Tun (ἔργοις) das Unübereinstimmende (τὸ μὴ συνῶδόν) und Disharmonische (τὸ διαφωνοῦν) als ihren Erkenntnisbeitrag aufweisen (ἐπιδείκνυνται). Die ehemals gesunde (ὑγιαίνοντας) und kräftige (ἐρρωμένους) Sprache (λόγους) haben sie in ein unheilbares und hinfalliges Pathos (πάθος ἀνήκεστον καὶ φθοράν) verwandelt. Die Sprache, die ihre Kraft als Aussage des „nous“ hatte, ist bei den Sophisten und darüber hinaus bei der heutigen Menschheit eine Funktion des Pathos geworden. Dies ist eine Folge des Verlöschens der „überkommenen Fackel“ und des Ausbrechens aus der richtigen Wirklichkeits-Wort-Bindung. Dadurch hat die Sprache ihre Vollkraft verloren: an die Stelle eines volltönenden und athletischen Sprachkörpers haben sie nichts als eine kranke Sprache gestellt, die unter wohl-tönender Prahlerei gegen die Physis zu einem geschwollenen Misszustand und zu leerer Aufgeblasenheit geführt hat. Diese Sprache zerbricht aus Mangel an zusammenhaltender Kraft (συνέχουσα δύναμις), wenn sie die Grenze ihrer Ausbreitung erreicht hat. Die Stärke der Sprache in Lob und Anfeuerung, kurz: ihre Männlichkeit haben sie verweichlicht und geschändet, die doch vorher so seinsgemäss (καλός) war. Die Folge ist, dass es nur noch wenige gibt, die sich durch Tun und Sprache in den Eifer verlieben, wie es früher üblich war.

Der Begriff ζηλοῦν wird von Philo mehrfach im Zusammenhang mit Sprachschöpfung oder Auslegung genannt. De migr. Abr. 201 wird die ἀρχαιότροπος ζήλωσις als eine Eigenschaft neben der Verständigkeit, dem Rat und dem Urteilsvermögen des vollkommenen Menschen genannt. In

83) De plant., §§ 156—165.

Quod. omn. prob. 82 wird die Schrift nach der eifernden Weise der Alten ausgelegt⁸⁴. In unserem Text § 156 wird gesagt, dass die Alten um den Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit eiferten. D. h. die Alten bemühten sich um das eindeutige Verhältnis zwischen Wort und Sache. Man könnte im Sinne Philos von einem hermeneutischen Eifer sprechen, der Sprache und Wirklichkeit zur bestmöglichen Identität bringen will. Dieser Eifer gehört zu den sprachschöpferischen Fähigkeiten der weisen Alten und soll auch in der Gegenwart die Sprachbefähigten auszeichnen, wie es bei den Essenern der Fall ist. Man könnte die ζήλωσις eine Erscheinungsform des Lichtes der „überkommenen Fackel“ nennen.

Als Explikation (τοιγαροῦν) dieses Eifers wird im folgenden die Art und Vollmacht der literarischen Erzeugnisse der Alten beschrieben. Die Dichter und Historiker (λογογράφοι)⁸⁵ jener Zeit standen in Blüte, nicht aber durch ihre Technik einer uneigentlichen Sprache, dem Rhythmus der Stimme, mit der heute das Gehör vergewaltigt und zerrieben wird, sondern durch die Kraft, mit der sie die Fähigkeit der διάνοια, wenn sie einmal zerbrochen war, aufrichteten und in die Wirkkraft der Physis und Tugend einstimmten (ἁρμοζόμενοι). Für seine Gegenwart beklagt Philo, dass Sprache reine Effekthascherei sei, die nicht vom Sein verbürgt ist. Sprache ist Sache von Gewürzmischern, Patisseriebäckern und solchen geworden, die mit Farben und Parfüm umgehen, die den Sinnen immer neue Farben, Gestalten, Dünste und Säfte reichen und den „nous“ zerstören.

Diese grundsätzlichen Ausführungen wurden deshalb ins Gedächtnis gerufen, weil von solchem Sprachverständnis und dem damit verbundenen Vorverständnis der Umgang der Zeitgenossen Philos mit Sprache geleitet ist. Weil die Zeitgenossen Philos nicht mehr den Wein in gleicher Weise (ὁμοίως) trinken wie die Damaligen, ist ihr Vorverständnis von Trunkenheit ein unwürdiges. Die Gegenwärtigen trinken, bis ihr Leib und ihre Seele geschwächt sind, dazu veranstalten sie perverse Spiele, bei denen sie sich selbst verstümmeln. Auf diese Weise ist die Art der Neueren (νεωτέρας) genau der der Alten (ἀρχαίας καὶ πρεσβυτέρας) entgegengesetzt. Das Fest der Neueren hat einen üblen Ablauf und trägt deshalb die Züge eines schlechten Festschemas. Dieses Schema konkretisiert sich im heutigen Wort „trinken“. Aus solchen Wortschöpfungen entsteht das gegenwärtige Sprachverständnis der Masse.

84) Vgl. S. 17 und 30.

Die Alten dagegen konnten eine Sprache schaffen, die ein weitaus besseres Wirklichkeitsverständnis umschliesst. Sie taten jede Handlung von den heiligen Vollendungen (ιερώων τελείων) geleitet, weil sie dachten, dass ihnen so am ehesten das „telos“ glückbringend (αἰσιον) widerführe. Sie beteten und opferten auch, wenn die Zeiten sie zu schnellem Handeln forderten, weil sie die Schnellebigkeit dem Gemächlichen nicht vorzogen. Denn die Schnelligkeit ist schändlich, während Mässigung mit guter Hoffnung nützlich ist. Der Augenblick richtigen Verstehens untersteht dem Telos, d. h. der Ausrichtung und Erfüllung, und nicht der flüchtigen Zeit. So nahmen sie Alkohol nicht zu jeder Zeit und nicht im Überfluss, sondern nach Massgabe des κόσμος und des καιρὸς προσήκων. Nach Gebet, Opfer, Versöhnung tranken sie. Der Ort war der Tempel, in dem sie ein wahrhaft heiliges Fest feierten. Auf diese Weise sündigten sie weder in Wort (λόγω) noch in der Tat (ἔργω). „Wort“ und „Tat“ sind aber nicht als zwei voneinander geschiedene Bereiche sündhafter Möglichkeiten zu verstehen, sondern gehören im Hinblick auf die Sprache auf das engste zusammen: Tat oder Wirklichkeit und Sprache werden im Idealfall identisch. Die Wirklichkeit spricht sich in der Sprache aus, die Sprache ist transformierte Wirklichkeit. Wo Sprache und Wirklichkeit in ihrem seinsgemässen Zusammenhang ungetrübt sein können, entsteht das verbürgte Wort und die tatsächliche Sprachbefähigung. Unter diesem Gesichtspunkt werden von Philo auch die Essener als die Botschafter des „logos“ und der „erga“⁸⁶ betrachtet. Wenn solche Einheit bei den Alten und den Weisen aller Zeiten zu finden ist, kommt auch der anvisierte Begriff (λεχθεὶς τρόπος) des Trinkens ihnen zu.

Jede Sprache ist Abbild des jeweiligen Selbstverständnisses, aber nur echte Sprache Abbild des Seinsverständnisses

Als allgemeiner Grundsatz des Sprachverständnisses gilt für Philo demzufolge:

Jede Sprache konstituiert sich aus dem jeweiligen Selbstverständnis⁸⁷ derer, die sie sprechen oder auslegen. Daraus folgt, dass die Sprache ein ihr implizites Selbstverständnis verlangt, wenn ihr Sinn begriffen werden

85) D. h.: die, welche den „logos“ in das geschriebene Wort umwandeln.

86) Vgl. S. 26.

87) Wir verwenden hier diesen Begriff, weil er allgemeiner die Verhaltensweise des Menschen zu sich ausdrückt als Seinsverständnis, welches ein vom Sein geprägtes Verhalten zu sich selbst ausdrückt.

soll. Ist solches Selbstverständnis zu einer Zeit nicht vorhanden, wird die Sprache nicht verstanden. Ist eine Sprache aufgrund eines der philonischen Sicht widersprechenden hermeneutischen Grundes entstanden, dann ist sie uneindeutig. Das Selbstverständnis der Unweisen gründet in einem Seins-unverständnis, weil es sich den Zusammenhängen und der Massgabe des Seins im philonischen Sinne entzieht. Deshalb ist die Sprache der Unweisen ohne seinsgemässen Sprachgrund: Obwohl solche Sprache formal und in sprachtechnischer Hinsicht als Sprache angesehen werden kann, ist sie dennoch unecht. Sie ist Lüge (vgl. S. 65), wucherndes Pathos (vgl. S. 70), wirkungsloses Tönen und reine Effektsprache. Dagegen gründet die echte Sprache im seinsgemässen Selbstverständnis des Weisen. Das Selbstverständnis der Weisen ist erst im eigentlichen Sinne Seinsverständnis, weil der Weise sich auf Ordnung und Massgabe des Seins im Sinne Philo allein versteht. Weil solches Verstehen aber Übereinstimmen des Menschen mit dem Seienden und demzufolge auch mit dem Sein aufgrund der partiellen Identität bedeutet (vgl. S. 55 ff) und weil das aus dieser Situation geschaffene Wort eine zusammenfassende, hypostasierende Seinsgrösse ist, ist echte Sprache selbst eine ontische Grösse (vgl. S. 59 f.). Im echten Seinsverständnis lebt und denkt nach Philo aber nur der, welcher den Sachverhalt in seiner Ganzheit, d. h. in seiner anfänglichen Konstitution und in seinem Telos, sieht (vgl. S. 68), welcher weiter den richtigen Zeitpunkt des Handelns und Erkennens wahrnimmt (vgl. S. 72) und endlich in der angemessenen Umgebung das Angemessene tut (vgl. S. 72). Das Sein bestimmt auf diese Weise den Menschen, dass er in der philosophischen Sicht des Philo weise lebt. Da aber die Sprache eine aus solchem Seinsverständnis geschaffene neue ontische Grösse ist, konserviert Sprache in sich die richtige Sachbezogenheit, den rechten „kairos“, d. h. ihre eigene Zeitlichkeit, und den ihr angemessenen Raum, d. h. den Raum der Sprache. Im Zusammentreffen der Sachbezogenheit, des richtigen Zeitpunktes der Erkenntnis und der für die Erkenntnis günstigen Umgebung entsteht das vollgültige Wort. Im Kulminationspunkt dieser drei Aspekte entsteht die Sprache und hat die Sprache für alle Zukunft Geltung. Soll Sprache verstanden werden, muss sie sich entweder ihren eigenen Raum, ihre eigene Zeit und ihre eigene Sachbezogenheit schaffen, oder aber der verstehende Ausleger muss diese Bedingungen schon vorher geschaffen haben.

*Echte Sprache hat die Kraft, eine philosophische Situation zu verteidigen
und die falschen Philosophen eines Besseren zu belehren*

Das Ergebnis unserer Untersuchung über das Sprachverständnis des Philo wird durch einen Lobpreis auf die Sprache, die seinsgemäss ist und dem richtigen hermeneutischen Grund entstammt, in *De somn.* I, §§ 102 — 114 gestützt. Der „innere Logos“⁸⁸, das Sein, ist im „äusseren Logos“⁸⁹, der Sprache, seiend geworden. Sprache ist das Symbol des (inneren) Logos und mit einem Gewand für ihn vergleichbar (λόγου σύμβολον ἱμάτιον εἶναι)⁹⁰. „Sie ist Verteidigungswaffe (ὄπλον) gegen die Neuerungsstifter“⁹¹ — „dies und dergleichen sei gesagt gegen die Sophisten“⁹¹ —, sie ist Verteidigungsmittel, um den von den Feinden drohenden Schaden abwehren zu können⁹². Weiter hat das Wort die Sünden der Unwissenheit verbergen und verhüllen können⁹³, weil es das Vakuum im Menschen ausfüllt. Schliesslich hat das Wort bessernde Kraft: Es dient „zum Schmuck des ganzen Lebens; denn was einen jeden bessert und alles zum Besseren hinführt, ist das Wort“⁹⁴. Dies ist die Kraft der echten Sprache im Kampf mit der unechten Sprache der Sophisten. Gleichzeitig nimmt echte Sprache aber auch den Kampf gegen solche Menschen auf, die die Sprache überhaupt verschmähen: „Einige führen nun einen unversöhnlichen und unerbittlichen Krieg gegen das natürliche Wachsen der Sprache; sie schneiden ihre Zweige bis auf den Stamm ab, unterdrücken ihre ersten Triebe und machen sie sozusagen völlig unfruchtbar an guten Werken“⁹⁵. Dagegen stellt Philo, dass „zum Wesen des Menschen das Sprechen und die Sprache als solche gehören (ἀνθρώπου τὸ λέγειν καὶ αὐτὸς ὁ λόγος)“⁹⁶. Die Sprache „hat als Schutz, als Kleid, als Rüstung, als Mauer das gottgeliebte Wesen, der Mensch, unter allen als sein Eigentum für sich erhalten“⁹⁷. „Ist doch Unwissenheit die einem sprachlosen Geschöpf angeborene Schande, Bildung aber die Schwester der Sprache, ein geziemender

88) Vgl. S. 131 ff.

89) *De somn.* I, § 102.

90) *De somn.* I, § 103.

91) *De somn.* I, § 102.

92) *De somn.* I, § 103.

93) *De somn.* I, § 104.

94) *De somn.* I, § 104: πρὸς ὅλου τοῦ βίου κόσμον ὁ γὰρ βελτίων ἕκαστον καὶ πάντα ἄγων ἐπὶ τὸ κρεῖττον οὗτός ἐστιν.

95) *De somn.* I, § 106.

96) *De somn.* I, § 108.

97) *De somn.* I, § 108.

Schmuck“⁹⁸. „Denn sie ist unsere Freundin und Bekannte, unsere Vertraute und Gefährtin, an uns gebunden, ja noch mehr: uns eingefügt und eins mit uns geworden durch eine Art unlösbaren und unsichtbaren natürlichen Kitt. Deshalb sagt sie uns auch vorher, was uns zuträglich sein wird, und wenn etwas Unerwünschtes eintritt, steht sie uns ungerufen zur Seite, um uns zu helfen, dadurch, dass sie uns nicht nur von zweierlei Hilfe eine, wie der Ratgeber, der aber nicht handelt, oder der Mitkämpfer, der aber schweigt, sondern beide bringt. Denn sie betätigt nicht nur eine halbe Kraft, sondern eine in allen Teilen ganze; denn wenn sie bei dem Unternehmen scheitert, das sie beabsichtigt oder durch die Tat ausführt, kommt sie auf das dritte Hilfsmittel: den Trost. Denn wie Arznei für Wunden, so ist die Sprache ein Heilmittel für Leiden der Seele“⁹⁹. „Denn die Sprache erleichtert unser von schwerem Geschick so niedergedrücktes Geschlecht“¹⁰⁰.

Die hohe Einschätzung der echten Sprache durch Philo gründet nicht nur in einer allgemeinen Wertschätzung des Wortes, sondern in der oben entwickelten Sprachtheorie. Ohne Zuhilfenahme der Lehre vom göttlichen Logos, auf die wir im Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie zu sprechen kommen, lässt sich der obige Lobpreis der Sprache aus der dargestellten Sprachtheorie erklären. Da das Wort der echten Sprache eindeutig ist, lässt es sich nicht in verschiedener Weise so deuten, dass die Sprache ihre Intention verliert. D. h. aber: auch im Streitgespräch mit den Sophisten behält das Wort seine innere Wertsetzung, die ihm der weise Adam gegeben hat, sodass das Wort den Sophisten überführt, wenn dieser das Wort als solches überhaupt akzeptiert. Akzeptiert der Sophist aber das Wort, dann muss er auch die implizite Wertung und das im Wort deponierte Seinsverständnis übernehmen. Auf diese Weise werden aber die Neuerungsstifter zur Übernahme der philonischen Philosophie gezwungen, womit die seinsungemässen Gedanken und Worte abgewehrt werden. Die Sprache ist demzufolge eine Verteidigungswaffe gegen die Neuerer und Sophisten¹⁰¹. Weil die Sprache aber alle philosophischen Ent-

98) De somn. I, § 109.

99) De somn. I, §§ 111 f.

100) De somn. I, § 110 (nach der Übersetzung von I. HEINEMANN und M. ADLER, Die Werke Philos von Alexandria, ed. L. Cohn, Bd. VI, S. 196).

101) Wenn sich Philo gegen die Neuerer und Sophisten auf der einen Seite und gegen die Sprachverstümmeler auf der anderen Seite wendet, so haben wir zusammen mit Philos Sprachtheorie die drei hauptsächlichen sprachtheoretischen Positionen des Altertums vor uns: 1. Die Sprache ist „kata physin“ entstanden und entspricht

scheidungen schon impliziert, bessert sie auch ferner das Leben der Menschen in Richtung auf die richtige Philosophie hin, wenn der Besserungswürdige die Sprache original versteht. Er kann gar nicht anders, als sich bessern, wenn er Sprache überhaupt verstehen will. Das vertiefte Studium der Sprache macht den Studierenden zum Weisen im Sinne Philos, weil alle Wertungen der Sprache a priori innewohnen. Diese Gedanken richten sich gegen eine Art Inflation des Wortes, die nach Philo ein grundlegendes Unverständnis der Sprache bei den Sophisten hervorgerufen hat.

Die Klage über die Verstümmelung der Sprache muss sich aber auf Leute beziehen, die die Sprache nicht im engen Bezug zum Menschen, sondern in einer gewissen Verselbständigung und Abstrahierung sehen. In ihrem Fall würde die Sprache ihre Wirkkraft verlieren, weil sie unverbindlich ist und ihr Verständnis den Menschen nicht zum Einstimmen fordert. Diese Haltung widerspricht dem ontischen Charakter der Sprache, ihrer Entstehung auf dem seinsgemässen hermeneutischen Grund und ihrer Verstehbarkeit auf Grund der seinsbedingenden und seinsbedingten Auslegungssituation.

Sprache und Mensch gehören zusammen, weil Sprache eine Schöpfung des weisen Menschen auf Grund der Lehre von der Hexis ist. Sprache ist dem Menschen „eingefügt“ und „eins mit“ ihm „geworden durch eine Art unlösbaren und unsichtbaren natürlichen Kitt“, weil sie in der hermeneutischen Grundsituation entstanden ist, zu der der Mensch, der Gegenstand und das Wort in engstem Zusammenhang nach der Massgabe der Hexis gehören. Weil aber die hermeneutische Grundsituation für Philo zu allen Zeiten dieselbe bleibt, birgt Sprache in sich auch die ewigen Weisungen, die sagen, „was uns zuträglich sein wird“. Der prophetische Charakter der Sprache liegt in der Ewigkeit der Ordnungen des Seins begründet, wie Philo sie sieht.

Die von uns Seite 88 unbeantwortet gelassene Alternative, ob Sprache sich ihren ihr zugehörigen Verstehensraum selbst schaffe, oder ob er vom Ausleger geschaffen werden müsse, beantwortet Philo dahingehend, dass

in ihren Grundstrukturen den Strukturen der „physis“. 2. Die Sprache ist „kathesisin“, also nach Übereinkunft der Sprachschöpfer im Hinblick auf die Begriffsbildung, entstanden. Damit ist Sprache grundsätzlich in Sicht auf ihre Bedeutung mit Skepsis zu behandeln. Dies ist die Sicht der Sophisten. 3. Sprache ist eine Sache der logischen Zuordnung durch die Grammatiker (vgl. STEINTHAL, Geschichte der Sprachwissenschaft, 2. Aufl., Bd. I). Gegen die zweite und dritte Position wendet sich Philo und zeigt, dass seine eigene Sicht der Sprache den anderen Positionen überlegen ist.

die Sprache die Kraft zum Ersten hat. *Sprache erwirkt sich das ihr zugehörige Verständnis selbst.* Wir stellen aber hierzu fest, dass dort, wo Sprache Gegenstand der Untersuchung und Auslegung wird, wie bei den Essenern, Therapeuten und Septuaginta-Übersetzern, immer schon von aussen der qualifizierte Raum und Mensch für das Verständnis mit an die Sprache herangebracht wird.

b) Die Anthropologie Philos

Die Sprache ist dem Menschen „eingefügt und eins mit (ihm) geworden durch eine Art unlösbaren und unsichtbaren natürlichen Kitt“ (vgl. S. 75). Der Satz von der inneren Bezogenheit der Sprache auf den Menschen gilt insbesondere für die echte Sprache (vgl. S. 60), er gilt aber auch mit Vorbehalt für jedes andere Sprachgebilde, weil sich jede Sprache generell im jeweiligen Selbstverständnis der sie Sprechenden gründet (vgl. S. 72). Jede der verschiedenen Sprachmöglichkeiten muss demzufolge eine anthropologische Voraussetzung oder Relevanz haben. Die Anthropologie Philos muss in sich verschiedene Stufen oder Daseinsweisen einschliessen, welche zu den einzelnen Formen der Sprache führen.

Echte Sprache hat einen zeitlichen Anfang und einen normativen, prinzipiellen Ursprung, weil sie vom ersten Menschen, welcher zugleich der Weiseste aller Erdgeborenen ist, geschaffen wurde (vgl. S. 47). Sie ist eindeutig und heilig, weil sie vom *einen* Adam, der von den Sinneseindrücken noch nicht verwirrt war und ganz in der Nähe des Schöpfergottes stand, kreiert wurde (vgl. S. 47). Die echte Sprache ist in ihrer Eindeutigkeit für alle anderen Menschen normativ, weil die höchste Blüte des Menschengeschlechtes, der weise Adam, die Sprachschöpfung von Gott auferlegt bekam (vgl. S. 54 und 64). Die echte Sprache birgt in sich das richtige Beziehungsverhältnis zwischen Sprache und Mensch, weil Adam souverän als Herrscher und König (vgl. S. 54) aus der echten hermeneutischen Grundsituation heraus (vgl. S. 58) die Dinge benennen und begrüßen konnte. Die durch die bestmögliche begriffliche Treffsicherheit ausgezeichnete Sprache (vgl. S. 54) konnte von Adam geschaffen werden, weil der „nous“ des Sprachschöpfers durch die „hexis“ eine Grundkraft hat, die in Identität mit den Grundkräften der zu benennenden Gegenstände geraten und damit zur Erkenntnis der Dinge führen kann (vgl. S. 55 und 57). Weil die logische Natur bei Adam noch unvermischt ist (vgl. S. 63) und deshalb seine zur Sprachbildung leitende Erkenntnisfunktion ungetrübt

ist (vgl. S. 61), kann Adam als autarker Weiser und als Gottes Geschöpf zugleich eine für alle späteren Generationen verbindliche göttliche und eindeutige Sprache schaffen (vgl. S. 62). Die späteren Generationen haben die uneingeschränkte Erkenntniskraft und damit die ideale Sprachfähigkeit eingebüsst, weil die Sinnestätigkeit bei ihnen nicht mehr wie bei Adam ausschliesslich im Dienst des „nous“ steht (vgl. S. 63 f.). Die nachadamitische Sprachsituation ist verworren und bedarf der Klärung, weil die Sprachfähigkeit der Nachkommen Adams zum Teil geschwächt (vgl. S. 70), zum Teil als ein überkommenes Erbe noch erhalten ist (vgl. S. 74 ff.). Diese unklare Situation, in der Sprache ausgelegt werden muss, hängt mit der Zwischenstellung der nachadamitischen Menschen zwischen geistiger Fähigkeit und Unverstand zusammen (vgl. S. 61).

Wir fragen nun: Welche Anthropologie setzen die Attribute des Adam (der Eine, der Weiseste aller Erdgeborenen, die höchste Blüte des Menschengeschlechts, Herrscher und König, der Autarke, usw.) und die Attribute der Nachkommen Adams (unfähig, in geistiger Hinsicht gebrochen, usw.) voraus? Was erklärt die zugrunde liegende Anthropologie für die Sprachtheorie Philos? und schliesslich: In welchem Masse ist die Anthropologie von der Erkenntnistheorie abhängig, d. h. inwieweit hat die Erkenntnistheorie die philonische Anthropologie geprägt? Über die Attribute hinaus deuten Hinweise wie: die Fähigkeit des menschlichen „nous“, die Unvermischtheit der logischen Natur des Menschen, u. a. auf eine Anthropologie hin, deren Grundstrukturen wir zunächst untersuchen müssen, um weiter die Abstufung der verschiedenen menschlichen Beschaffenheiten darzustellen.

Der Mensch ist als ein „zusammengesetztes Ganzes“ gedacht

Philo hat seine Anthropologie auf verschiedene Weisen dargestellt, die an die Anthropologien des Aristoteles¹, der Stoa² und des Plato³ erinnern. E. R. Goodenough, der auf die historischen Beziehungen der verschieden nuancierten Anthropologien Philos hinweist, urteilt: „The one constant, which he brings out in all the theories, is the conception of the ego as a σύνθετον“⁴. Dieses „zusammengesetzte Ganze“ ist als Polis ge-

1) Vgl. E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 374.

2) Vgl. E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 374.

3) Vgl. E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 379.

4) E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 379.

dacht, deren tragender Idealgrund die δικαιοσύνη⁵ ist⁶. „Für Philo war der Mensch ein σύγκριμα, zusammengefügt aus σῶμα, αἴσθησις, γαστήρ καὶ αἱ μετὰ γαστέρα ἡδοναί, und πάθη τὰ ἄλλα, γλώττη und συνόλως ἅπαν τὸ σύγκριμα, welches σύγκριμα eine πόλις ἢ χώρα war, über die der höhere Teil, der νοῦς, herrschte“⁷. Wie in der sozialen Polis alle Institutionen aufeinander angewiesen sind und so das Ganze ausmachen, so ist auch die Einheit der verschiedenen Teile im Menschen das Konstitutivum der Persönlichkeit des Weisen.

*Der Mensch nimmt die vierte Stufe alles Geschaffenen ein
und umschliesst die drei unteren Stufen*

Innerhalb der vierfachen Einstufung des Geschaffenen, wie sie auch in der Stoa üblich ist, nimmt der Mensch bei Philo die vierte Stufe ein. Der Mensch ist ψυχή und zugleich vom νοῦς bestimmt. Die erste und unterste Einstufung ist durch die ἔξις bestimmt, welche den Dingen Zentrum und Form und ihr Wesen (vgl. S. 56 f.) gibt⁸. Die nächste Stufe ist die φύσις, die Stufe der organischen Beziehungen und Notwendigkeiten⁹. Die dritte Stufe ist als ψυχή charakterisiert. Sie umfasst die beiden ersten Stufen: Die Eigenschaften der φύσις „are added to the ἔξις“¹⁰, die Eigenschaften der ψυχή sind „in addition to the qualities of φύσις“¹⁰ zu verstehen. Sie ist den Tieren und Menschen zu eigen und „is distinguished from φύσις by having αἴσθησις, φαντασία, and ὁρμή“¹¹. Diese Qualitäten und Kräfte teilt der Mensch mit den Tieren, der Unterschied zwischen Mensch und Tier und damit der Übergang von der dritten zur vierten

5) Eine Untersuchung über das Sprachverständnis bei Paulus könnte am Begriff „dikaioyne“, der trotz des Unterschiedes zwischen Philo und Paulus doch auch Gemeinsames hat, einen wichtigen Anhalt finden. Vgl. E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 372: „Paul and Philo meant literally that δικαιοσύνη in the soul itself, in the sense of a city, is its highest state and best happiness“; vgl. auch dss., S. 380, A. 65. Die „dikaioyne“ schafft nach Philo im Menschen die nötige Ausgeglichenheit und seinsgemässen anthropologischen Strukturen, die für ein richtiges Sprachverständnis erforderlich sind. Es wäre im Hinblick auf Paulus die Frage zu stellen, ob nicht der „gerechtfertigte Mensch“ ebenfalls bessere ontologische Strukturen, die zu einem richtigen Sprachverständnis führen, in sich trägt.

6) E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 372.

7) E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 372.

8) E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 373.

9) E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 373.

10) E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 373.

11) E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 373.

Stufe ist durch die Gabe der διάνοια oder des νοῦς an den Menschen bestimmt ¹². Der Unterschied zwischen der dritten und vierten Stufe wird durch die beiden Begriffe ψυχή und ψυχή λογική ¹³ ausgedrückt.

Die sinnliche Wahrnehmung im Menschen soll dem „nous“ unterstehen

Die αἴσθησις trägt dem νοῦς das, was erscheint (φανέντα), zu ¹². Die Farbunterschiede werden durch das Sehen, die Töne durch das Gehör, der Geruch durch die Geruchssinne, der Geschmack durch den Geschmacksinn und die Gegenstände durch den Tastsinn übermittelt ¹⁴. Die erscheinenden Gegenstände senden ihre Erscheinungsweise (φαντασία) an die Sinne und an den „nous“ aus ¹⁵, sodass die Seele diese Erscheinungsweise als einprägende Kraft empfängt: φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ¹⁶. Der „nous“ nimmt diese „phantasia“ als Eindruck auf ¹⁷ und speichert diesen in sich auf. Die „phantasia“ ist die Kraft, welche aus dem Gegenstand heraus die Wesenheit dem „nous“ präsentiert ¹⁸. Die „phantasia“ wirkt aber nicht aus sich heraus, sondern empfängt durch die ὁρμή, „as the primary movement of the soul“ ¹⁹, einen Impuls. So stehen „phantasia“ und „horme“ in Wechselbeziehung, beide sind an der Vermittlung der Erkenntnis aktiv beteiligt. Zur „aisthesis“ als dem alogischen Teil der Seele zählt Philo gelegentlich noch die Sprachwerkzeuge (φωνητήριον ὄργανον) und die Zeugungsfähigkeit ²⁰. Mit diesen sieben Grössen zählt Philo noch andere Hilfen der Seele des Menschen auf: Freude und Begehren fördern den Fortbestand der Menschheit, Trauer und Furcht verhindern falsche Sorglosigkeit, und Zorn ist eine wichtige Verteidigungswaffe ²¹. Wie nun die zuletzt genannten Leidenschaften (πάθη) unter der Führung des „nous“ positive Leistungen vollbringen können, unter der Führung des Schlechten in der Welt jedoch verheerend wirken, so sind auch die Sinne

12) Vgl. Quod deus im., § 42.

13) Vgl. Quod deus im., § 35.

14) Leg. all. II, § 7.

15) Leg. all. I, § 21 ff.

16) Quod deus im., § 43.

17) dss.: ὁ νοῦς τὸ ἐκμαγεῖον δεξάμενος.

18) Vgl. E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 373: „φαντασία means that faculty by which these impressions . . . get stamped upon the soul. Hicks thinks that ‚presentation‘ is a better term than ‚perception‘ or ‚impression‘ for this notion“.

19) E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 373.

20) Leg. all. I, § 11.

21) Leg. all. II, § 8.

in doppelter Weise ambivalent: Sie können sich als Diener des „nous“ erweisen, „nach innen der Vernunft zuwenden“²², dann sind sie gut; sie können sich aber auch verselbständigen²³ und sich „nach Aussen zu den körperlichen Dingen“²² begeben, dann sind sie schlecht und hindern die Arbeit des „nous“. Ist die Arbeit des „nous“ aber gestört, dann zerbricht die Harmonie der Persönlichkeit, dann kann auch keine seinsgemässe Sprachschöpfung und Sprachauslegung mehr erfolgen, weil einmal die Gegenstände nicht mehr in richtige Beziehung mit dem Wort gesetzt werden können und zudem die Sprechwerkzeuge auch gestört sind und weil zweitens das vernommene Wort durch die Gestörtheit des Gehörs nicht mehr an den „nous“ dringt.

*Die Vernunft im Menschen ist der zentrale Ort für Erkenntnis
und Sprachschöpfung*

Der „nous“ dagegen übt die kritische Funktion im Menschen aus. Er hat die „better and purer οὐσία out of which the divine φύσεις were made“²⁴, erhalten. „Was der grosse Lenker im Weltall ist, das ist der menschliche „nous“ im Menschen; er ist selbst unsichtbar, sieht aber alles, er ist seinem Wesen nach unkenntlich, er kennt aber das Wesen der anderen Dinge: durch Künste und Wissenschaften bahnt er sich weitverzweigte Heeresstrassen und durchwandert die ganze Erde und das Meer und erforscht alles, was in beiden ist. Und dann erhebt er sich im Fluge und betrachtet die Luft und ihre Veränderungen und schwingt sich immer höher hinauf zum Äther und in die Himmelskreise und dreht sich mit den Reigentänzen der Planeten und Fixsterne nach den Gesetzen der vollkommenen Musik; indem er der Liebe zur Weisheit als Führerin folgt, schreitet er über die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt hinaus und strebt nach der rein geistigen; und wenn er hier die Urbilder und Ideen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die er dort gesehen, in ihrer ausserordentlichen Schönheit betrachtet, ist er von einer nüchternen Trunkenheit eingenommen und gerät in Verzückung wie die korybantisch Begeisterten; und erfüllt von anderer Sehnsucht und besserem Verlangen, wird er durch dieses zum höchsten Gipfel der rein Geistigen emporgetragen und glaubt

22) C. SIEGFRIED, aaO, S. 238.

23) C. SIEGFRIED, aaO, S. 240: „Indessen hat trotz dieses Abhängigkeitsverhältnisses die αἰσθησις doch eine gewisse Selbständigkeit . . . sie kann sich den Weisungen des ‚nous‘ entziehen“.

24) Zit. bei E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 374 (Quod deus im., § 35).

bis zum ‚Grosskönige‘ selbst vorzudringen. Wenn er nun begierig ist zu schauen, ergiessen sich über ihn stromweise reine und ungetrübte Strahlen vollen Lichtes, so dass durch ihren Glanz das geistige Auge geblendet wird“²⁵.

Dieser Text, den man das Hohelied des „nous“ nennen könnte, kennzeichnet die Funktionen des „nous“ eindrücklich. Er ist der Führer (ἡγεμών) im Menschen, er gehört dem herrschenden Teil (ἡγεμονικόν) im Menschen zu²⁶. Als Herrschender macht er sich die Sinne und oben genannten Hilfen dienstbar. Er erkennt (καταλαμβάνων) das Wesen der anderen Dinge (οὐσίαν τὰς τῶν ἄλλων). Durch diese Fähigkeit ist ihm die Schaffung der Namen ermöglicht. Die Erkenntnis der anderen Dinge speichert er in sich auf²⁷, so dass in ihm immer das richtige Vorverständnis für die Sprache zu finden ist. Der „nous“ durchforscht den ganzen Kosmos und schafft ein klares System aller Dinge, weil ihm zugleich die richtige Urteilskraft²⁸ zu eigen ist. Speichert aber der „nous“ die Erkenntnis des Seins in sich auf, dann muss ihm auch die Erinnerung und das Gedächtnis zugehörig sein²⁹. Während die Sinneswahrnehmung immer an das Jetzt (νῦν) gebunden ist, umfasst der „nous“ alle Zeiten: ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν τριῶν ἐφάπτεται χρόνων, καὶ γὰρ τὰ παρόντα νοεῖ καὶ τῶν παρεληλυθότων μέμνηται καὶ τὰ μέλλοντα προσδοκᾷ . . .³⁰. „Der „nous“ kann nämlich die drei Zeiten begreifen: er erfasst die Gegenwart, hält die Vergangenheit im Gedächtnis und nimmt die Zukunft auf“³⁰. Ausser der Erinnerung ist dem „nous“ folglich auch die Zukunftsschau möglich. Dies ist die Grundlage der futurischen Prophetie bei Philo. Die Fähigkeit der Erforschung der Dinge und der Zeit, die immanente Qualität also, wird überstiegen und gleichzeitig begründet durch den Höhenflug des „nous“. Das Element Luft erkennend durchschritten, gelangt der „nous“ in die höheren Sphären, wo er die innerste Harmonie der Welt nach den Gesetzen der vollkommenen Musik (κατὰ τοὺς μουσικῆς τελείας νόμους) in Erfahrung

25) De op. mundi, §§ 69—71 nach Übersetzung von Cohn.

26) Vgl. E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 367.

27) Vgl. C. SIEGFRIED, aaO, S. 241: „Der νοῦς ist der Haufen, in welchem alle Schätze der Begriffe aufgespeichert liegen“. Im Anschl. an Leg. all. II, 11 vgl. auch Quod deus im., § 42.

28) Vgl. C. SIEGFRIED, aaO, S. 241: τὸ δικαστήριον τῆς ψυχῆς, De migr. Abr. 39, vgl. auch De somn. II, 5.

29) Vgl. C. SIEGFRIED, aaO, S. 241: ἐκ λήθης und καρποφορία „denn das Gedächtnis hält als ein fruchtbares Vermögen frische und deutliche Bilder der Dinge fest“ (Leg. all. III, 30).

30) Leg. all. II, § 42.

bringt. Im Transzendieren der sinnlich wahrnehmbaren Welt gelangt er zu Urbildern und Ideen der sensiblen Welt (αἰσθητῶν τὰ παραδείγματα καὶ τὰς ἰδέας), was seine Wahrnehmungsfähigkeit und treffsichere Wortwahl in der Sprachschöpfung autoritativ begründet. Die himmlischen Dinge schauend, das Sein der Seienden ergreifend, ist der „nous“ der Mittler zwischen Gott und den Geschöpfen. In seiner Erkenntnis der Dinge hat er ausser der immanenten Wahrnehmung über die Sinne immer die Schau der Ideen der Dinge auf seiner Seite. Wegen dieser Fähigkeit kann er den Dingen die Namen beilegen und eine echte Sprache schaffen. Der „nous“ hat „das sprachbildende Vermögen“³¹.

Die „Seele“ des Menschen ist sein Ich

Dem „nous“ ist die Aktivität eigentümlich, er ist das Männliche³², zur „aisthesis“ gehört die Passivität, der Gehorsam und das Abhängigkeitsverhältnis³³. In diesem Spannungsverhältnis ist der Ort der ψυχή. Als potentielle und je aktivierbare Strukturen zeichnen die ψυχή drei Teile aus: „There are three parts of the soul, the θρεπτικόν, the αἰσθητικόν, and the λογικόν“³⁴. Der erste Teil hat seinen Wirkkreis in den vitalen Belangen des Menschen, der zweite richtet sich an die sichtbare Umwelt, die er erkennen will, und der dritte Teil ist auf Gott und das Sein schlechthin ausgerichtet. Innerhalb dieser drei Möglichkeiten existiert der Mensch, wenn er sich verwirklicht. Er muss sich entweder für die naturgegebene Möglichkeit entscheiden, d. h. für das männliche Vorherrschen des λογικόν über die anderen Teile, oder aber er wählt eine andere Möglichkeit, die des Übergewichtes auf seiten des θρεπτικόν oder des αἰσθητικόν. Obwohl die „psyche“ eine nach den vier Stufen (vgl. S. 79 f.) einzuordnende Grösse ist, bleibt dem Menschen innerhalb dieser Grösse die Entscheidung nicht erspart. Er kann auf diese Weise ein Verhältnis zu sich selbst gewinnen: er kann sich von sich distanzieren³⁵, indem er eine der falschen

31) C. SIEGFRIED, aaO, S. 241.

32) C. SIEGFRIED, aaO, S. 240 f.

33) C. SIEGFRIED, aaO, S. 240.

34) E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 374.

35) Die Untersuchung der Sprachtheorie bei Paulus hätte in einem gründlichen Vergleich zwischen dem philonischen Begriff ψυχή und dem paulinischen Begriff σῶμα vermutlich einen wichtigen Anhaltspunkt. Die Ausführungen R. BULTMANNs, Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl., 1958, S. 193 ff., zum paulinischen Begriff σῶμα könnten in mancher Beziehung auf den philonischen Begriff ψυχή übertragen werden.

Möglichkeiten ergreift und auf diese Weise aus der Harmonie seiner Person heraustritt. Das aufgezeigte Spannungsfeld ist nicht ein additives Attribut zum Menschen, so dass er eine „psyche“ hat, sondern ist das Ich des Menschen, in welchem er existiert. Von der Art und Wahl solcher Existenz hängt die jeweilige Sprachbefähigung des Menschen ab.

*Aus den anthropologischen Grundstrukturen resultieren
vier Möglichkeiten menschlichen Daseins*

Aus diesen Strukturen ergeben sich die verschiedenen Stufen oder Daseinsweisen des Menschen bei Philo. Die höchste Stufe ist der himmlische oder „vorzeitliche“ ³⁶ Mensch. Er wird von den späteren Menschen streng unterschieden: ὅτι διαφορὰ μαμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον ³⁷. Er ist als direkte Eikon Gottes zu verstehen ³⁸, „also der mit dem Logos, aber auch der Sophia identische Anthropos“ ³⁹. Er ist in irgendeiner Weise Idee (ἰδέα τις), Urtyp (γένος), Siegel (σφραγίς), asomatisch (ἀσώματος), geschlechtlich nicht differenziert (οὐτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ), von unsterblicher Natur (ἄφθαρτος φύσει) und ganz dem „nous“ zugehörig (νοητός) ⁴⁰. Gott gab ihm nämlich den sehr ausgewählten (ἐξαίρετος) „nous“. So war dieser erste Mensch die „psyche“ schlechthin (ψυχῆς ψυχή) ⁴¹. Der „nous“ macht also die „psyche“ im eigentlichen Sinne erst zu dem, was sie ist. Dies besagt für den empirisch existierenden Menschen, dass seine Eigentlichkeit erst durch ganze Hingabe an den herrschenden „nous“ gewährt wird. Solche Eigentlichkeit hatte der erste und zweite himmlische Mensch, zu welchen der irdische Mensch zurückkehren soll. Als Eikon ist der erste himmlische Mensch Gott gleich ⁴². προσεπσημήνατο ἐπειπὼν τῶν κατ' εἰκόνα τὸ καθ' ὁμοίωσιν. Dieser Mensch ist nicht wie die späteren geschaffen (πλασθείς), sondern geworden (γεγονώς) ⁴³. E. Brandenburger hat in dem Abschnitt „Die beiden Adam-Anthropoi“ festgestellt, dass es bei Philo zwei voneinander unterscheidbare himmlische Menschen gebe ⁴⁴.

³⁶) C. SIEGFRIED, aaO, S. 242.

³⁷) De op. mundi, § 134.

³⁸) Vgl. F.-W. ELTESTER, Eikon im NT (Bh. ZNW 23), 1958, S. 40.

³⁹) E. BRANDENBURGER, Adam und Christus, Wiss. Monogr. zum AT und NT, Bd. 7, 1962, S. 118.

⁴⁰) De op. mundi, § 134.

⁴¹) De op. mundi, § 66.

⁴²) De op. mundi, § 71.

⁴³) De op. mundi, § 134; vgl. auch E. BRANDENBURGER, aaO, S. 118.

Der oben nach De op. mundi dargestellte unterscheidet sich von dem in dem stark dualistisch bestimmten Allegorischen Kommentar. In De op. mundi „ist er der überindividuelle, die Einzelwesen in sich begreifende ἄνθρωπος θεοῦ, der mit dem älteren Logos identisch ist“, im Allegorischen Kommentar ist er „dagegen das von jenem erst abgeleitete individuelle Abbild, das in etwa mit dem Nous-Pneuma oder dem πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος im schlechten Menschen (sc. in De op. mundi) identisch ist, bzw. die individuelle Verwirklichung des Tugendtypus ‚himmlischer Mensch‘, der sich über das Leiblich-Erdhafte ‚erhoben‘, d. h. von ihm distanziert hat. Es gibt also — was Philo nur durch seine Terminologie verdeckt hat ⁴⁵ — zwei erste himmlische Menschen als gegeneinander abgesetzte Etappen des Stufenweges“ ⁴⁶. Brandenburger geht vom Text Leg. All. I, § 31 aus; dort heisst es: „Der himmlische Mensch ist nach dem Bilde Gottes gemacht, er ist der vergänglichen und irdischen Substanz ganz und gar nicht teilhaftig“ ⁴⁷, „er ist nach dem Bilde Gottes geformt“ ⁴⁸ und „nicht geschaffen (οὐ πεπλάσθαι)“. Ist der himmlische Mensch der ersten Stufe direktes Abbild Gottes, so ist der himmlische Mensch der zweiten Stufe ein nach diesem entstandenes indirektes Abbild. Diese Feststellung wird durch die Sehnsucht des indirekten Abbildes nach seinem Urbild gestützt. „Die Eikon Gottes ist Archetyp für alles andere. Jedes Abbild aber sehnt sich nach dem, von dem es Abbild ist“ ⁴⁹. Deshalb sehnt sich der himmlische Mensch nach seinem Archetyp, der mit dem ersten himmlischen Menschen aus De op. mundi identisch sein muss. Ist der erste himmlische Mensch geschlechtlich noch undifferenziert, so ist im zweiten das Genus τὸ ἄρρεν und τὸ θῆλυ vorhanden ⁵⁰. Das, was den zweiten himmlischen Menschen wie den ersten auszeichnet, ist der νοῦς καθαρὸς ⁵¹. Philo kennt also zwei himmlische Menschen. Das Gemeinsame dieser beiden

44) E. BRANDENBURGER, aaO, S. 117—131.

45) Dieser Zwischensatz ist typisch für Brandenburgers Arbeitsweise: B. will auf Traditionen zurück, die hinter dem Text liegen, die spezifisch philonische Interpretation lässt er unberücksichtigt. Vgl. auch S. 118: „Es kann sich nur um den Versuch handeln, verwertetes Material ohne philonischen Anstrich in den Blick zu bekommen“.

46) Dss., S. 128.

47) Leg. all. I, § 31: ὁ μὲν οὐράνιος κατ'εἰκόνα θεοῦ γεγονὸς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος.

48) Leg. all. I, § 31: κατ'εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ.

49) Leg. all. II, § 4.

50) Leg. all. II, § 14.

51) Leg. all. L, § 89 u. De op. mundi, § 134.

Menschen ist ihr ausgezeichneter „nous“, während sie in den genannten Punkten differieren. Wenn Philo aber trotz dieser Differenzen die beiden himmlischen Menschen als einen behandelt, muss es ihm gerade auf die besondere Auszeichnung durch den „nous“ ankommen. Der „nous“ ist als anthropologische Grundstruktur Grundlage für die Erkenntnis. Daraus folgt, dass Philo das überlieferte Material zur Anthropologie im Hinblick auf die Erkenntnistheorie ausgewertet hat. So spricht er dem himmlischen Menschen auch die Fähigkeit sicherer Erkenntnis (ἐπιστήμην βεβαίαν)⁵² zu. Die Fähigkeit, sichere Erkenntnis zu gewinnen, ist Philos Kriterium für die Einschätzung und Einstufung des Menschen. Dieser Aspekt wird bei Brandenburger nicht gesehen, weil er ja hinter die philonische Übermalung zurückgelangen will. Gerade aber dieser Aspekt ist nach unserer Meinung wichtig für unsere Behauptung, dass Philos Sprachverständnis aus einer besonderen Sicht des Seins resultiert. Denn die besondere Sicht des Seins leitet Philo zu der hohen Bewertung des „nous“ und der Erkenntnistheorie, die Erkenntnistheorie ist aber Voraussetzung für die Sprachtheorie.

Die dritte Stufe ist der empirische Mensch aus De op. mundi. Er ist der Geschaffene (πλασθείς), gehört der „aisthesis“ zu (αἰσθητός): als Mann und Frau differenziert (ἀνὴρ καὶ γυνή), aus Leib und Seele bestehend (ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς), wird er der sterblichen Natur zugerechnet (φύσει θνητός)⁵³. Die Natur des αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου ist aus irdischer Substanz (ἐκ γεώδους οὐσίας) und göttlichem Geist (καὶ πνεύματος θείου) zusammengesetzt. Die Gestalt hat Gott aus Erde geformt. Auffallend ist allerdings, dass das σῶμα dieses Menschen geworden ist (γεγενῆσθαι!). Dem entspricht, dass auch die ψυχή von niemand anderem ins Werden versetzt wurde (ἀπ' οὐδενὸς γενήτου) als vom Vater und Lenker des Alls (ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν πάντων). So ist der Mensch auf dieser Stufe in einem Grenzland „zwischen sterblicher und unsterblicher Natur, an jedem soweit als notwendig teilnehmend, so ist er gleichwohl sterblich und unsterblich: sterblich im Hinblick auf den Leib, unsterblich im Hinblick auf die Erkenntnis (διάνοια)“⁵⁴. Der Mensch auf dieser Stufe ist von gemischter Natur (μικτὴ φύσις): er kann sich der Vernunft (φρόνησις) und auch der Unvernunft (ἄφροσύνη) hingeben⁵⁵.

52) Leg. all. I, § 89 und De op. mundi, § 134.

53) De op. mundi, § 134.

54) De op. mundi, § 135.

55) De op. mundi, § 73.

Brandenburger verweist nun darauf, dass zwischen dem empirischen Menschen aus De op. mundi und dem aus dem Allegorischen Kommentar ebenfalls ein wesentlicher Unterschied bestehe. „Der zweite Mensch [nach unserer Einstufung die dritte Stufe] ist an jener Stelle der empirische, der aus Leib und Seele bzw. dem göttlichen Pneuma zusammengesetzt ist, während er in der dualistischen Tradition Leg. all. I, § 31 ausschliesslich der irdisch-hylische ist, der keinerlei Anteil am Pneuma hat“⁵⁶. Infolgedessen könnten wir eine vierte Stufe konstatieren: den irdisch-hylischen Menschen. Er ist der irdische Mensch, der aus zerstreuter Materie (ὁ δὲ γήϊκος ἐκ σποράδος ὕλης) zusammengesetzt ist. Er ist ganz und gar Geschaffenes und nicht geworden (πλάσμα, ἀλλ’ οὐ γέννημα)⁵⁷. „Man muss aber wissen, dass dem aus Erde gemachten Mensch der „nous“ eingefügt wird (Praes!), nicht aber schon eingefügt ist (Perf.). Aber dieser irdische „nous“ ist in Wahrheit auch vergänglich, falls Gott ihm nicht die Kraft wahren Lebens einhaucht“⁵⁸. Aus dem ungöttlichen Menschen kann also auch ein göttlicher werden. Die Begabung mit „nous“, der ihm nicht von Natur aus zueignet, sondern verliehen wird, ist ein ständig andauernder Zustand oder besser gesagt: eine immer wieder von aussen sich ereignende Möglichkeit.

Daraus folgt, dass der Mensch bei Philo nicht in der Weise vorbestimmt ist, dass er notwendig in der minderwertigen, niedrigen Verfassung bleiben muss. Er kann durch die „Kraft wahren Lebens“ zum göttlichen „nous“ aufsteigen und die von Gott gebotene Möglichkeit zur echten Erkenntnis ergreifen. Dann aber kann der Mensch gleichfalls echte Sprache schaffen und auch verstehen. Solange der Mensch jedoch die angebotene Möglichkeit nicht ergreift, muss seine Erkenntnis dunkel und die Sprache unverstanden bleiben.

Die aufgezeichneten vier Stufen umfassen alle Daseinsmöglichkeiten, die es nach Philo gibt: vom irdisch-hylischen Menschen bis zum Menschen als Idee Gottes geht der Umfang dieser Anthropologie. Nun sind die Stufen aber nicht scharf voneinander abgetrennt und geschieden, sondern fliessen ineinander über. K. Bormann hat festgestellt, dass Philo „den ebenbildlichen Menschen [unsere zweite Stufe] mit dem ersten irdischen Menschen“ verwechselt: „Quaest. in Gen. I, 14 wird der irdische Mensch

56) E. BRANDENBURGER, aaO, S. 127 f.

57) Leg. all. I, § 31.

58) Leg. all. I, § 32: ἄνθρωπον δὲ τὸν ἐκ γῆς λογιστέον εἶναι νοῦν εἰσκρινόμενον σώματι, οὕτω δ’ εἰσκειριμένον. ὁ δὲ νοῦς οὗτος γεώδης ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ φθαρτός, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐμπνεύσειεν αὐτῷ δύναμιν ἀληθινῆς ζωῆς.

in das Paradies geführt, während Leg. all. I, 88 der ebenbildliche Mensch das Paradies bewohnt“⁵⁹. In Wirklichkeit handelt es sich aber nicht um eine Verwechslung, sondern um eine Konsequenz der fließenden Stufenabfolge bei Philo: die dritte Stufe impliziert die zweite. Diese fließende Stufenabfolge ist bei Philo eine Notwendigkeit und eine Besonderheit zugleich. Wenn Philo der adamitischen Sprache sowohl ideale Eigentlichkeit als auch allgemeine Vorbildlichkeit für alle späteren Generationen zuspricht, dann müssen in Adam ideale und empirische Menschlichkeit zusammentreffen. Ohne eine solche Doppelstellung wäre es nicht denkbar, dass Adam eine verbindliche Idealsprache, die für alle Zeit massgeblich sein soll, schaffen kann. Denn diese Idealsprache ist göttlich und innerweltlich zugleich. Da Philo die ideale Sprache als Möglichkeit für alle Menschen betrachtet und nicht nur auf einige Pneumatiker begrenzt, ist die fließende Grenze zwischen himmlischem und irdischem Menschen in Adam notwendig. Weiter könnte man in Erwägung ziehen, ob die Überschreitung der Grenzen in der Einstufung der Menschen nicht mit der alttestamentlich-theologischen Herkunft des Philo zusammenhängen kann. Der Mensch ist nicht von einem allumfassenden Schicksal in diese oder jene Stufe versetzt, sondern er hat die Möglichkeit, aus der Gottesferne in die Nähe Gottes zu gelangen. Die Gottebenbildlichkeit bleibt als Möglichkeit erhalten. Dieser Punkt stellt wie alle früher genannten Aspekte, die auf Philos jüdische Herkunft verweisen, eine philonische Besonderheit dar, die eigens untersucht werden müsste.

Die Durchdringung der zweiten und dritten Stufe bei Philo sieht wie folgt aus. Der erste Erdgeborene, der die echte Sprache schafft, steht zwischen dem empirisch-irdischen Menschen und dem nach dem Bilde Gottes geschaffenen. Auf diese Weise kann er genau wie der Logos als der „Vater des Menschengeschlechtes“⁶⁰ und „höchste Blüte des Menschengeschlechtes“ (vgl. S. 78) angesehen werden. Als solcher ist er der Weise und der König (vgl. S. 78), die *δύναμις ἀρχῆς* und so der Statthalter und Herr über alle anderen Menschen. In diesem Zustand funktioniert auch die Erkenntnis aus sich heraus, weil der „nous“ nicht durch die Sinneswahrnehmung gehindert werden kann, so dass Adam der erste selbstgelehrte und selbstlernende Weise⁶¹ ist, der von keinem Lehrer unterrichtet wird.

59) KARL BORMANN, Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien, Diss Köln 1955, S. 23.

60) Vgl. E. BRÉHIER, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 3^e éd. 1950, S. 124.

61) De op. mundi, § 148

Er gehört damit zu den Männern, die „become apt pupils of God“ ⁶². So gesehen, ist Adam ein Autarker (vgl. S. 78). In diesem Zustand, der teilweise der Idealsphäre, teilweise schon der Sphäre des empirischen Menschen zugehört, kann nun auch die von Gott geschaffene Erkenntnisfunktion des Menschen eindeutig arbeiten, so dass eine eindeutige Sprache entsteht (vgl. S. 62). Die eindeutige Sprache wird in einem idealen Raum geschaffen.

Der Unterschied zur vierten Stufe des rein irdischen Menschen wird in De op. mundi auch noch durch die Einschätzung der Sinne in Gestalt der Eva angedeutet. Wird Leg. all. II §§ 19 ff. die Erschaffung der Eva besonders durch ihre Entstehung aus Adams Rippe abgeleitet und weiter nicht bewertet, so hält De op. mundi § 151 ausdrücklich fest, dass mit Eva das „schändliche Leben“ beginne, d. h. dass nach der Erschaffung der Sinne ein Abfall aus der paradiesischen Situation zu erwarten ist. Der Mensch in der vierten Stufe ist nun ganz und gar irdische Substanz, so dass er „der Kampfplatz der umfassenderen spirituellen Gewalten, die auch das Universalgeschehen unter sich ausmachen“ ⁶³, wird. So wird sein Dasein „Besessensein von der Welt“ ⁶⁴, welches die Zerstörung echter Sprache im Gefolge hat.

*Jede menschliche Daseinsmöglichkeit hat eine entsprechende
Möglichkeit der Sprache*

Die geschilderte Anthropologie umfasst vier Stufen menschlicher Seinsmöglichkeit. Die beiden ersten Seinsmöglichkeiten sind göttlich oder ideell, die beiden anderen Daseinsmöglichkeiten sind innerweltlich möglich und empirisch. Als höchste innerweltliche Möglichkeit ist die dritte Stufe anzusehen, auf welcher der weise Adam steht. Der Mensch kann aber von der untersten Stufe zur höchsten aufsteigen ⁶⁵, wobei er beim Übergang von der dritten zur zweiten Stufe in die Vergottung überwechselt. Analog zu diesem Stufenschema ist auch die Einstufung der Sprache bei Philo zu verstehen. Das den beiden ersten Stufen zugehörige Sprachgeschehen gehört in die ideelle Sphäre und wird von uns weiter unten bei der Untersuchung des „inneren Logos“ dargestellt. Das Sprachgeschehen in den beiden anderen Stufen ist das innerweltliche. Die Spra-

62) E. R. GOODENOUGH, aaO, S. 156.

63) HANS JONAS, Gnosis und spätantiker Geist, 1954, Teil I, S. 192.

64) H. JONAS, aaO, S. 196.

65) Vgl. zum Aufstieg des Menschen: J. PASCHER, Der Königsweg, 1931.

chen der vierten Stufe sind samt und sonders schlecht und uneinsgemäss. Um echte Sprache schaffen zu können und sprachliche Zeugnisse auslegen zu können, muss der Mensch auf der dritten Stufe stehen. Dort befand sich der weise Adam, und dort befinden sich alle echten Sprachgelehrten nach ihm. So ist die besondere Qualifikation der Essener, Therapeuten und Septuaginta-Übersetzer von hier aus zu erklären: Sie haben durch ihre besondere Lebensweise und Qualität die dritte Stufe erreicht, auf der echte Erkenntnis und Sprachbehandlung wegen der guten Funktion des „nous“ und der Sinne möglich ist.

Die Identität der Erkenntnis zwischen Erkennendem und Erkanntem wird möglich, weil der erkennende und sprachschaffende Mensch als ψυχὴ λογικὴ in sich die drei anderen Stufen der Einordnung der Dinge und Lebewesen trägt: ἔξις, φύσις und ψυχὴ (vgl. S. 79 f.). Diese Einordnung die in gewisser Hinsicht eine Vorform der Evolution ist, trägt zur Erkenntnis der Dinge bei. In welchem Masse die Dinge und Lebewesen, d. h. die Umwelt selbst in ihrer besonderen Verfasstheit oder Zuständlichkeit zur Erkenntnis und damit zur Sprachschaffung führen, müssen wir im nächsten Unterabschnitt untersuchen, der sich um die Erhellung der Strukturen der sichtbaren Welt bemüht.

c) Die Kosmologie Philos

Die Idealsprache Philos trifft mit ihren Begriffen das Wesen der Dinge eindeutig. Die Dinge haben ihre Erscheinungskraft, die sich dem menschlichen „nous“ mitteilt und auf diese Weise zur Schaffung des echten Wortes führt (vgl. S. 51 f. und S. 80 f.). Das Wort als ontische Grösse birgt in sich ein eindeutiges Beziehungsverhältnis zwischen sprachschaffendem Menschen und benanntem Gegenstand (vgl. S. 53 ff.). Wir fragen nun, wie ist die gegenständliche Welt bei Philo gedacht, „was ist das Wesen der sichtbaren Dinge?“¹ Schon in der phänomenologischen Untersuchung über die Sprachbefähigung der Essener, Therapeuten und Septuaginta-Übersetzer fiel uns auf, dass die Umwelt eine nicht geringe Rolle für das Sprachschaffen dieser Leute spielte. Es gilt nun, zu untersuchen, welche Umwelt die Schaffung der eindeutigen Sprache ermöglichte, d. h. welche Kosmologie zur Idealsprache Philos gehört.

1) De op. mundi, § 54: τίς ἡ τῶν ὁρατῶν δὴ τούτων οὐσία.

*Die in noetischer Hinsicht ideale Umwelt ist vor dem
ersten Sprachschöpfer geschaffen worden*

Der sprachbefähigte Mensch ist als letztes von aller Schöpfung geschaffen, d. h. nachdem die Welt ihre gute endgültige Gestalt angenommen hatte. „Diejenigen nun, die tiefer in den Sinn der Gesetze eingedrungen sind und ihren Inhalt möglichst gründlich erforschen, geben als Grund an, dass Gott den Menschen durch die Gewährung der Vernunft, die ja die beste Gabe war, mit sich selbst verwandt machte und deshalb auch alles übrige ihm nicht missgönnen wollte, dass er also für ihn als das ihm verwandteste und liebste Geschöpf alles in der Welt vorher bereitstellte (τὰ ἐν κόσμῳ πάντα προητοιμάσεται), weil er wollte, dass ihm gleich nach seiner Erschaffung keines der Dinge fehle, die zum Leben und zum guten Leben (τὸ ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν) notwendig sind“ ². Mit diesen beiden Bestimmungen des Lebens ist nach Cohn ³ „das körperliche Leben“ und „das geistige Leben“ gemeint. D. h.: „alles in der Welt vorher“ Bereitgestellte zerfällt in die „Nahrungs- und Genussmittel“ für das körperliche Leben und in die in noetischer Hinsicht perfekte Beschaffenheit der Dinge für das geistige Leben: „Das gute Leben dagegen gewährt die Betrachtung der Himmelserscheinungen; durch diese gefesselt, bekommt der Geist Lust und Verlangen nach Einsicht in ihr Wesen, und daraus ist die Wissenschaft der Philosophie erwachsen“ ⁴. Wie bei einem Fest das Gastmahl vorbereitet wird, hat der Schöpfer alles, „was Erde und Flüsse und Meer und Luft zum Gebrauch und Genuss hervorbringen“ ⁵, geschaffen. In der Nennung von Erde, Fluss, Meer und Luft kommt die Lehre von den Elementen zum Vorschein; die Reinheit der Elemente spielte auch für die Essener und Therapeuten und in besonders auffälliger Weise für die Septuaginta-Übersetzer eine wichtige Rolle für ihre sprachgelehrte Tätigkeit (vgl. S. 15, S. 27 und S. 35). So sind diese elementaren Grössen auch vor der ersten Sprachschöpfung durch Adam in vortrefflicher Weise erschaffen worden. Die geschaffene Welt ist für den schauend erkennenden Adam „ein Theater, das mannigfache Schaustücke bietet, das sehr auffallend das Wesen [der Dinge], sehr auffallend auch die Eigenschaften enthält, als auch besonders bewunderswürdig die Bewegungen und Reigen-tänze in harmonischen Ordnungen, in regelmässigen Zahlenverhältnissen

2) De op. mundi, § 77.

3) COHN, aaO, Bd. I, S. 54, Anm. 1 u. 2.

4) De op. mundi, § 77.

5) De op. mundi, § 78.

und in übereinstimmenden Umläufen“⁶. Damit ist die Idealität der zu-vorgeschaffenen Welt im Hinblick auf die Erkenntnis und Sprachschöpfung ausgedrückt: Das für die Bildung des Wortes wichtige Erscheinen des Wesens der Dinge und ihre Eigenschaften ist in der paradiesischen Welt gewährleistet. Zugleich liegt aber auch die kosmische Ordnung und der ideale Ablauf der Erscheinungen vor, aus welchem die richtige Zuordnung der Dinge und der Zeitbegriff der Sprache sich ergeben. Aus solcher Ordnung findet die Sprache ihre innere Harmonie, welche in der Darstellung der Therapeuten (vgl. S. 21) erwähnt wurde. Denn „man wird nicht fehlgehen, wenn man in all diesen (Ordnung, Zahlenverhältnis, Abläufe) die ursprüngliche, wahrhafte und vorbildliche Musik findet“⁷. Die Beschaffenheit der Welt bei der Schöpfung der echten Sprache durch den weisen Adam ist in der Weise eindeutig und in noetischer Hinsicht fruchtbar, dass die Entstehung einer Fehlsprache ausgeschlossen ist. Die Qualifikation des weisen Adam und seiner Umwelt kann nur zu einer eindeutigen Sprache führen.

Die ideale Umwelt ist dem Verfall preisgegeben

Gleichwohl ist diese ideale Welt aber auch der Veränderung und Dekadenz unterworfen gewesen, denn Philo argumentiert, dass spätere Menschen auf die Überlieferung des ersten Menschen zurückgreifen müssen, „um Abdrücke in ihrer Seele“⁸ von solcher Harmonie aufnehmen zu können. Fand der erste Mensch „gleich bei seinem Entstehen . . . alle Zu-

6) De op. mundi, § 78: τὸ δὲ παντοίων θεαμάτων, ἃ καταπληκτικωτάτας μὲν ἔχει τὰς οὐσίας, καταπληκτικωτάτας δὲ τὰς ποιότητας, θαυμασιωτάτας δὲ τὰς κινήσεις καὶ χορείας, ἐν τάξεσιν ἡρμουςμέναις καὶ ἀριθμῶν καὶ περιόδων συμφωνίαις.

7) De op. mundi, § 78: ἐν αἷς ἀπάσις τὴν ἀρχέτυπον καὶ ἀληθῆ καὶ παραδειγματικὴν μουσικὴν. Die Erklärung der Sprache aus der Musik könnte mit dem zusammengesehen werden, was Cassirer eine „analogische“ Erklärung nennt: Dabei wäre „es die Versetzung eines Wortes in eine bestimmte grammatische Kategorie, welche durch ein an sich rein musikalisches Prinzip, wie den Silbenton, geleistet wird“ (aaO, S. 181). Doch trifft Cassirers Erklärung nicht ganz die des Philo, weil Cassirer zwischen musikalischer Erscheinung und Wortklang nur eine Analogie sieht, während durch die Musik der Sprache auf eine Abhängigkeit der Sprache von der Sphärenmusik bei Philo verwiesen werden soll. Dabei versteht Philo die Sphärenmusik als die reinste Form des Rhythmus nach der Massgabe des Seins (vgl. aber zum Problem „Identität und Analogie“, S. 57, Anm. 38).

8) De op. mundi, § 78: ἐν ταῖς ψυχαῖς τὰς εἰκόνας.

rüstungen für das Leben“⁹ vor, so müssen die Späteren die Beschaffenheit ihrer Umwelt erst enträtseln, indem „sie den Urheber des Menschengeschlechts nachahmen“¹⁰ und auf diese Weise „die laute Stimme der Natur“¹¹ vernehmen. Es gibt demzufolge auch eine minderwertige Umwelt, die nicht zur guten Erkenntnis und zur Schaffung oder um Verständnis echter Sprache geeignet ist. Ob die Umwelt selbst ihre Eindeutigkeit verloren hat oder ob der Mensch in seinem Abfall aus der adamitischen Situation solche Verdunklung der Dinge erwirkt hat, ist nicht ganz klar. Jedenfalls gibt es aber nach der Meinung Philos in seiner Zeit Gegenden, die sich in keiner Weise als Orte für sprachgelehrte Tätigkeit empfehlen lassen, wie die Städte, aus denen die Therapeuten, Essener und Septuaginta-Übersetzer sich zurückziehen (vgl. S. 15, S. 27 und S. 35).

Der Schöpfung der Welt geht eine Vorschöpfung voraus

Der Schöpfung dieser konkreten und zugleich idealen Welt geht nach Philo eine Vorschöpfung¹² voraus, welche die Entstehung der „unsichtbaren Welt“ (ἡ ἀόρατος) oder „asomatischen Welt“ (ἄσώματος)¹³ umfaßt. Es ist „der das Wirkliche vorbildende κόσμος νοητός“¹⁴. Die wirkliche Welt ist „genau nach Analogie der vorbildlichen“¹⁵ Welt erschaffen. Der κόσμος αἰσθητός gibt allein einen abbildlichen Begriff vom κόσμος νοητός. D. h. aber: Durch die sichtbaren Dinge hindurch wird ihre Idee oder wahre Wesenheit schaubar, wie sie im Logos von Gott vorgeschaffen wurden. Die Einstufung der unsichtbaren Welt ist mit der Einstufung des himmlischen Menschen vergleichbar, die der sichtbaren kann mit der des irdischen Menschen verglichen werden, wie sie in der Anthropologie dargestellt wurden (vgl. S. 84 f.). Wie nun aber in der Anthropologie die zweite Stufe und dritte Stufe, d. h. der zweite himmlische und erste irdische Mensch ineinander verschmelzen, so scheint auch die paradiesische Welt des Adam eine irdische Welt mit stark himmlischem Einschlag zu

9) De op. mundi, § 79.

10) Ibid.: μιμούμενοι τὸν ἀρχηγέτην τοῦ γένους.

11) Ibid.: ἄντικρυς βοώσης τῆς φύσεως.

12) Diesen Begriff hat C. SIEGFRIED, aaO, S. 233, benutzt.

13) De op. mundi, § 29.

14) C. SIEGFRIED, aaO, S. 233.

15) C. SIEGFRIED, aaO, S. 233.

sein. So kann noch „die sinnliche Welt in einem weiteren Sinne οἶκος θεοῦ genannt werden“ ¹⁶.

Die Weltschöpfung wird einerseits durch Mischung der Elemente und andererseits durch Formung der Matière erklärt

Wie denkt sich Philo nun die Strukturen der sichtbaren Dinge in der Umwelt des Adam? Sind es die durch den Logos der Materie eingepprägten Strukturen oder die Reinheit und Klarheit der Elemente, die eine eindeutige Erkenntnis ermöglichen und damit zur Schaffung der Idealsprache führen? Diese Frage impliziert eine doppelte Sicht des Grundstoffes des Geschaffenen und der Schöpfung, wie sie bei Philo zu finden ist. C. Siegfried ¹⁷ hat auf diese doppelte Sicht aufmerksam gemacht. In seiner Analyse stellt er fest, dass für Philo einerseits „die Materie an und für sich unbezeichnet d. h. eigenschaftslos ist, de profug II.“, dass sie „ihr Gepräge (σφραγίς) erst durch den Logos, de somn. II, VI“ bekommt, und „dass erst durch den λόγος τομεύς die Sonderung vorgenommen wurde, welche den materiellen Dingen bestimmte Eigenschaften beilegte“ ¹⁸. Weiter zeigt er, dass sich andererseits „bei Philo die mit der Eigenschaftslosigkeit der Materie gar nicht verträgliche Annahme“ findet, „dass dieselbe in vier verschiedene Elemente zerfalle, aus deren Mischung die jetzige Welt entstanden sei“ ¹⁷.

Die Theorie von der Mischung der Elemente wird der idealistischen Theorie untergeordnet

Die zweite, materialistische Weltentstehungstheorie auf Grund der Lehre von der Mischung der Elemente lässt sich quellengeschichtlich auf eine andere Herkunft zurückführen als die erste, ideelle Schöpfungslehre auf Grund des Urbild-Abbild-Verhältnisses. Aus der Sicht der Quellengeschichte müssen demzufolge die beiden Anschauungen wie bei C. Siegfried stark divergent erscheinen. Gleichwohl ist es aber interessant zu beobachten und von der Interpretation beider Quellen aus der spezifischen

16) C. SIEGFRIED, aaO, S. 233.

17) C. SIEGFRIED, aaO, S. 231 f.

18) Vgl. Quis rer. div. hear., § 140: οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον διήρει τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέτταρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα καὶ τὰ διὰ τούτων παγέντα ζῶα τε καὶ φυτά.

Denksituation des Philo heraus zu erklären, dass die materialistische Sicht in die idealistische Sicht hineingearbeitet und von dieser aufgenommen wird, wobei allerdings bestimmte Begleiterscheinungen jener Sicht beibehalten und in noetischer Hinsicht ausgewertet werden. Bei aller Unausgeglichenheit, mit der die beiden verschiedenen Anschauungen nebeneinanderzustehen scheinen, ist doch die Tendenz des Philo nicht zu übersehen, die materialistische Sicht der idealistischen unterzuordnen. Inwiefern solche Unterordnung oder Verbindung bei Philo möglich ist, müsste sich aus dem jüdisch-hellenistischen Gottes- und Schöpfungsglauben, d. h. aus der Theologie des Alexandriners erklären lassen, denn der Widerstand der alttestamentlichen Texte in seinen Auslegungen und damit die alttestamentliche Theologie sind nicht ohne Einfluss auf Philos Erkenntnis- und Sprachtheorie geblieben¹⁹. Am eindeutigsten ist die materialistische Anschauung *De somn.* I, §§ 15 ff. ausgedrückt. Es gibt im All vier Elemente, aus denen diese unsere Welt besteht: ὅτι καὶ τῷ παντὶ τετάρων ὄντων, ἐξ ὧν συνέστηκεν ὁδε ὁ κόσμος (§ 15). „In der Welt gibt es nun im ganzen die vier Elemente: Erde (γῆ), Wasser (ὕδωρ), Luft (ἀήρ) und Himmel (οὐρανός). Von ihnen werden alle anderen (ausser dem Himmel) für etwas schwer Findbares, aber doch nicht gänzlich Unentdeckbares (ἀνεύρετος) erachtet“ (§ 16). Die Elemente werden nun nach ihrer Beschaffenheit beschrieben. Es ist jedoch auffällig, dass diese Elemente auch in diesem Zusammenhang auf ihre noetische Bedeutung hin befragt und nicht als rein stoffliche Grössen behandelt werden. So gibt Philo vorher²⁰ eine symbolische Auslegung des Brunnens, der in unserem Zusammenhang auf die Elemente gedeutet wird, nach welcher der Brunnen ein Symbol der Erkenntnis (ἐπιστήμη) ist, weil der Brunnen wie die Erkenntnis unergründbar und tief ist. Später²¹ stellt er die vier Elemente mit den vier wichtigen Teilen des Menschen parallel: den Körper mit der Erde, die Sinneswahrnehmung mit dem Wasser, die Sprache mit der Luft und den Geist mit dem Himmel. Aus dieser Umklammerung ergibt sich schon eine gewisse Tendenz zur noetisch-idealistischen Deutung hin. Gewisse Korrekturen müssen sich auch an anderer Stelle (*De op. mundi* § 131) materialistische Philosophen von Philo gefallen lassen: „Die Philosophen behaupten, sämtliches Wasser sei eins von den vier Elementen, aus denen die

19) Dieser Fragekomplex erforderte eine eigene Untersuchung. Wir können dieses Problem in unserem Zusammenhang nur andeuten (vgl. auch S. 57).

20) *De somn.* I, § 6.

21) *De somn.* I, § 25 ff.

Welt geschaffen wurde. Moses aber, der gewohnt ist, selbst das Fernliegende mit schärferen Augen gründlich zu betrachten und zu erfassen, hält für den vierten Teil des Weltganzen nur das grosse Meer“. Das andere Wasser rechnet er der Erde zu, die dann als Mutter Erde Vorbild für die Frau wird. Wir sehen hier also dieselbe Tendenz wie oben, nämlich die Einbeziehung der Elementenlehre in die idealistische Sicht von Vorbild und Abbild.

Die Elemente besitzen magische Kräfte

Die Elemente besitzen aber wegen ihrer Reinheit besondere Kräfte, die von Philo in einer gewissen Nähe zum magischen Denken als auf den Menschen und sein geistiges und seelisches Leben wirksam betrachtet werden. I. Heinemann²² zeigt, dass der Sühneritus auf der Wirkkraft der Elemente ruht. Das Element Wasser vermischt mit dem Element Erde hat reinigende Kraft auf den Körper. Ihre Wirkkraft wird dadurch begründet, dass der Körper ebenfalls aus Erde und Wasser besteht²³. „Es ist, als ob die Elemente selbst uns zurufen: wir bilden die Substanz eures Körpers; aus uns werdet ihr gefügt, und in uns werdet ihr wieder zerfallen“²⁴. So hat das Element als der reinste Urstoff ebenfalls die Kraft und Wirkung, im Erkenntnisakt die Einsicht in das Sein der Dinge zu fördern. Wir nannten sie oben deshalb Katalysatoren der Hermeneutik²⁵, sie begünstigen den Vorgang des Verstehens und der Schriftbehandlung. Dieser Aspekt der Elementenlehre wird trotz seines Widerspruches zur eigentlichen idealistischen Erkenntnistheorie beibehalten und in der Erklärung des Erkenntnisvorgangs und der Sprachbehandlung herangezogen.

Die geformte Materie trägt das Bild der Ideen

Das Was der Dinge, ihr Wesen und ihre Gestalt und damit die Grundlage für die Begriffsbildung, wird aber aus der ideellen Abbildhaftigkeit des Seienden erkannt. Nach dem gottähnlichen Vorbild, der Idee, werden alle Dinge und Lebewesen in der Umwelt des Adam vorweggebildet, indem die eigenschaftslose Materie nach dem göttlichen Vorbild geprägt und auch die Elemente nach der Planung des Schöpfers gemischt werden. Gott

22) I. HEINEMANN, aaO, S. 71 f.

23) Vgl. De somn. I, § 210.

24) I. HEINEMANN, aaO, S. 72.

25) Vgl. S. 36.

„hat seine vollkommene Natur nicht der Materie vorenthalten, die aus sich selbst nichts Edles hat, aber die Fähigkeit besitzt, alles zu werden“²⁶. Die Materie kann sich also nach einem Former hin formen lassen, sie kann in Relation zu Gott treten und auf diese Weise Gestalt und Wesen bekommen. „Denn von selbst war sie ungeordnet, eigenschaftslos, leblos, ungleich, voll Verschiedenartigkeit, Disharmonie und Missklang; sie empfing aber ihre Veränderung und Umwandlung in die vorzüglichen Gegensätze, in Ordnung, Beschaffenheit, Beseeltsein, Gleichheit und Gleichartigkeit, Harmonie und Wohlklang und alle anderen Eigenschaften der besseren Art“²⁷. In der Relation zu Gott birgt also die aus der Materie geschaffene Umwelt des Adam alle genannten Eigenschaften. Diese Eigenschaften sind aber, wie eine Stadtplanung aus der Seele des Künstlers kommt, aus der göttlichen Vernunft gekommen, „die alles geordnet hat“²⁸. So ist die paradiesische Umwelt des Adam ein Abbild des göttlichen Bildes (μίμημα θείας εικόνας), das göttliche Bild aber als das ursprüngliche Siegel (ἀρχέτυπος σφραγίς) die Vorschöpfung, der κόσμος νοητός. Dieser aber ist Gottes Logos (ὁ θεοῦ λόγος) selbst²⁹. Die paradiesische Umwelt trägt in sich in voller Unverbrauchtheit die Abbildhaftigkeit der Ideenwelt, so dass an späterer Stelle gesagt werden kann: „In dem göttlichen Garten sind alle Pflanzen mit Seele und Vernunft (λογικά) begabt“³⁰. Aus der idealen Umwelt des Paradieses sind also die Wesenheiten der Dinge mit Leichtigkeit und ungestört zu ermitteln und so ins Wort zu bringen.

Die Lehre von den wirkkräftigen Elementen und die Lehre von der nach Ideen gestalteten Materie werden zur Theorie von der dynamischen Relation zwischen Sein und Seiendem verbunden

Wir müssen an dieser Stelle noch auf die Frage eingehen, wie es möglich sei, dass ein Bild die Kraft der Gestaltung hat. Es handelt sich im philonischen Denken beim Verhältnis von Abbild zum Urbild nicht um das eines Abzuges, sondern beim Entstehen des Abbildes gerät dieses in eine kräftemässige Relation zur Idee, zum göttlichen Logos. Zum Verhältnis von Idee und Kräften schreibt K. Bormann: „Diese Gleichsetzung

26) De op. mundi, § 21.

27) De op. mundi, § 22.

28) De op. mundi, § 20.

29) De op. mundi, § 25.

30) De op. mundi, § 153.

von Idee und Kräften wird dadurch ermöglicht, dass begrifflich zwar Ideen und göttliche Kräfte unterschieden werden, sachlich aber wegen der Einfachheit Gottes identisch sein müssen“³¹. Die Dinge im Paradies stehen also in einer dynamischen Relation zu Gott. „Solange die Form, die der Idee entspricht, in der Materie erhalten bleibt, wird die Gegenwart der Kraft angezeigt, die diese Form in die Materie gelegt hat und sie in ihrem Bestand erhält“³². Entfernt sich aber die Materie von ihrem gestaltenden Ursprung, d. h. fällt sie aus der dynamischen Relation heraus, dann kann die Materie ungöttlich werden und dämonischen Kräften anheimfallen, wie wir oben S. 92 voraussetzen müssen. Insofern bedeutet der Abstand vom Paradies für die Materie eine Gefahr, ihre Gestalt und ihr Wesen einzubüßen. Solche dämonisierte Umwelt gefährdet aber das Verständnis für echte Sprache.

Aus der Sicht der dynamischen Relation lässt sich aber auch die Divergenz weitgehend ausgleichen, welche zwischen der materialistischen und idealistischen Schöpfungslehre zu entstehen scheint. Wir halten von C. Siegfried belehrt, wie wir oben (S. 94) zeigten, an dem Unterschied zwischen der materialistischen Welterschaffung aus den Elementen und der idealistischen Welterschöpfung nach den Ideen, welche die Materie formen, zunächst fest. Den Harmonisierungsversuch zwischen beiden Sichten von H. A. Wolfson³³ auf Grund seiner Ausführung über die Entstehung der Materie halten wir mit K. Bormann³⁴ für widersprüchlich. Wolfson meint, die vier Elemente hätten ebenfalls ein Vorbild, eine Idee, gehabt, aus der sie entstanden seien. Es gäbe demzufolge vier ideale Elemente und die aus ihnen hervorgegangenen vier sichtbaren Elemente. Diese Elemente setzt er nun mit der ungeformten Materie gleich. In einem weiteren Eingreifen der Ideen sei dann die auch von uns oben zeigte (S. 96 f.) Formung der Materie entstanden. Wolfson will auf diese Weise die Geschaffenheit der Materie nachweisen. Mit dieser Lösung werden die Elemente schon vorgängig idealistisch erklärt, das Vorhandensein der Materie aus den Elementen abgeleitet und der Unterschied zwischen beiden Erklärungsweisen aufgehoben. K. Bormann³⁵ hat gegen diese Er-

31) K. BORMANN, aaO, S. 36.

32) K. BORMANN, aaO, S. 39 dazu von Bormann angeführt: J. HOROVITZ, *Das platonische νοητὸν ζῶον und der philonische κόσμος νοητός*, 1900, S. 90.

33) H. A. WOLFSON, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. 2. vol. 1947, 2. Aufl. 1948.

34) K. BORMANN, aaO, S. 42 ff.

35) K. BORMANN, aaO, S. 42 ff.

klärung eingewendet, dass die vier Elemente ja ihrerseits wiederum aus Materie entstanden sein müssten, indem er sich auf die von uns (S. 97) zitierte Stelle *De op. mundi* §§ 21 f. und weiter auf *Leg. all I* §§ 47 ff. stützt. Ein doppelter Widerspruch ergibt sich nun: erstens können die Elemente als Urstoff der Materie nicht aus dieser Materie schon entstanden sein; zweitens kann die Materie, falls sie aus den Elementen zusammengesetzt sei, nicht gestaltlos sein, da sie ja von einem idealen Vorbild schon gestaltet sind. Wir meinen allerdings, dass auch K. Bormanns Argument nicht ganz trägt, da in den von ihm angeführten Stellen die Entstehung der Elemente nicht berücksichtigt ist, was man zwar erwarten könnte, aber vergeblich sucht, sondern nur die Schöpfung der Dinge nach dem ursprünglichen Siegel. Wir kommen also auch durch die angeführte Diskussion nicht über die Divergenz zwischen den beiden verschiedenen philonischen Sichten der Entstehung des Seienden hinaus.

Man wird vielleicht die Kosmogonie Philos in dieser Hinsicht nur teilweise erklären können, weil Philo hier zwei verschiedene Quellen übernommen hat, ohne selbst den Problemaspekt der Materie genau zu durchdenken. Dagegen hat Philo aber die beiden verschiedenen Sichten unter einem anderen Aspekt neu zu interpretieren versucht. Es kommt Philo in der Hauptsache auf die erkenntnistheoretische Relevanz der Welt an und erst in einem untergeordneten Sinne auf eine Lehre vom atomistischen Aufbau, in der die zu den Dingen zusammengefügteten Urbestandteile erforscht und die Welt theoretisch rekonstruiert werden. Die Dinge und Phänome sind so beschaffen, dass sie erkannt werden können. Die Möglichkeit solchen Erkennens hängt von einer zweifachen Bedingung ab: 1. Die Dinge müssen eine Gestalt und Struktur haben, die sachlich geschaut und erkannt werden können. 2. Die Dinge müssen aber erkennbar sein, insofern zwischen ihnen und dem Erkennenden eine Verbindung besteht. Diese Verbindung ist die Voraussetzung für Erkennen überhaupt. Für Philo ist diese Voraussetzung durch die Kraft, welche durch die Bezogenheit der Dinge zum Sein schlechthin den Phänomenen zu eigen ist, im Erkenntnisakt erfüllt. Jedes Seiende hat an solcher dynamischen Relation teil: „There is nothing there that has no reference to God“³⁶. Weil eine solche Relation besteht, können Gestalt und Struktur der Dinge vom Erkennenden geschaut werden.

Philo unterscheidet sich durch diese Erklärung von der Erkenntnislehre des griechischen Sensualismus. Für diesen galt: „Die Bilder, die εἰδωλα,

36) *Leg. all. I*, § 50 in der Übersetzung von Colson.

durch welche die Verbindung zwischen Objekt und Subjekt hergestellt wird, sind stoffartige Partikel, die sich von den Dingen loslösen, um in das Ich, in die Seele einzudringen“³⁷. Für Philo sind es keine stoffartigen Partikel, welche die Erkenntnis ermöglichen, sondern die Kraft, die den Dingen und dem Menschen aus dem Sein zufließt. Darin unterscheidet sich Philo auch von Aristoteles, für den die reine Form des Dinges in den Erkennenden übergeht: „Bei Aristoteles ist es nicht die Materie des Gegenstandes, sondern seine reine Form, die bei der Sinnesempfindung in die Seele übergeht, wie das Wachs zwar die Form des Siegelringes, aber nicht das Gold oder Erz in sich aufnimmt“³⁷. Nach Philo ist die Kraft, welche aus der dynamischen Relation des Seienden zum Sein kommt, Grundlage des Erkennens.

Diese Theorie konnte aber von Philo aus der Kombination der idealistischen Weltentstehungslehre mit der elementaren gewonnen werden. Nach der Lehre von den Elementen kommt den Dingen in erster Linie Wirkkraft zu. Nach der Lehre von den Ideen kommt den Dingen Gestalt und Struktur zu. Beide Lehren zusammengesehen ermöglichen die Sicht, dass den Dingen Gestalt und Struktur einerseits und Wirkkraft andererseits zu eigen sind. Die Wirkkraft der Dinge, die sie ursprünglich von den sie ausmachenden Elementen hatten, wird aber jetzt vom „logos“ und vom Sein her erklärt. Hatte ursprünglich der „logos“ nur die Aufgabe, die Ideen der Materie einzuprägen, so kommt ihm nun auch die Aufgabe zu, die geprägte Materie durch die von ihm ausgehende Kraft in Gestalt zu erhalten. Diese erhaltende Kraft ist nun Grundlage für die Erkenntnis der Dinge.

Indem Philo die Lehre von den Elementen der Lehre von den Ideen und vom „logos“ unterstellte, nahm er den Elementen ihren magischen Charakter. Ursprünglich hielt man doch wohl die Elemente aus sich selbst heraus für wirkkräftig. Das Element hatte aus sich heraus die Kraft, sich einem Menschen zu geben oder zu enthalten. Dies führt zum magischen Verständnis der Dinge, woraus auch ein magisches Verständnis von Erkennen gefolgert werden muss. Da Philo nun die Wirkkraft der Elemente als aus dem „logos“ kommend interpretiert hat, konnte solche Wirkkraft erhalten bleiben, aber auch zugleich ihres magischen Charakters enthoben werden. Auf diese Weise wird auch einer gewissen Art von Pantheismus gewehrt, weil die Kräfte und der Gegenstand des Erkennens monotheistisch auf Grund der philonischen Logoslehre erklärt werden. Hätten näm-

37) E. CASSIRER, aaO, S. 184.

lich die Elemente ein eigens begründbares Kräftesystem, würden alle elementaren Gegenstände eine vom göttlichen „logos“ unabhängige magische Wirkkraft haben, wie es bei der Dämonisierung der Materie und Welt im Abfall von der richtigen Ursprungssituation ja passieren kann.

Die Sicht, dass die Dinge in einer dynamischen Relation zum Sein stehen und dass die Relation sie dann auch in einen Erkenntnis begründenden Konnex mit dem Erkennenden treten lassen kann, ist der Grund, warum Philo sowohl die Bedeutung der Ideen als auch die Bedeutung der Elemente nebeneinander stehen lässt. Die Elemente haben in ihrer Reinheit den paradiesischen Charakter bewahrt, so dass sie ungehindert als Funktionsträger des göttlichen „logos“ wirken können. Die Dinge und Lebewesen können vom Erkennenden geschaut werden, weil sie im Grunde Abbild des göttlichen Urbildes sind. Die Elemente fördern die Erkenntnis medial; sie ermöglichen, dass erkannt wird. Die aus der Idee entstandenen Dinge vermitteln die materiale Erkenntnis; sie ermöglichen das Was der Erkenntnis. Da sowohl das Was als auch das Wie zum Erkenntnisakt gehören, werden die Dinge von Philo abwechselnd elementar und ideal betrachtet.

Durch die Erklärung des Verhältnisses von Urbild und Abbild, von göttlichem „logos“ und weltlichem Geschehen als dynamische Relation ist andererseits zugleich einem starren idealistischen Schematismus gewehrt. Die dynamische Relation setzt voraus, dass zwischen Schöpfer und Geschöpf ein dergestaltetes Verhältnis besteht, dass der Schöpfer gestaltend am Geschöpf jederzeit wirken kann. Während für den schematischen Idealismus die von der Idee einmal der Materie aufgeprägte Form für sich alleine, losgelöst vom Schöpfer in der Welt da ist und sich an dem geformten Ding von Seiten des Formers nichts mehr ändern kann, wird durch die dynamische Relation ein jeweils neugestaltendes Eingreifen des Schöpfers, eine „creatio continua“ ermöglicht. Wie sehr auch die Welt nach Philo als kosmische Ordnung fertig ist, so sehr schliesst die dynamische Relation einen total anders handelnden Gott nicht aus. Gott als das Sein schlechthin kann sich freibleibend neu auslegen, er kann die Abläufe der Welt anders als gewohnt geschehen lassen, d. h. er kann Geschichte machen. Solche Freiheit Gottes wird in Philos Gotteslehre streng festgehalten. Ansätze zu einer geschichtlichen Ontologie finden sich bei Philo in nuce, obwohl sie nicht in deutlicher Betontheit in der Erkenntnistheorie vorgetragen werden. Weil aber solche Geschichtlichkeit in Ansätzen vorhanden ist, müssten sich auch in Philos Sprachtheorie Ansätze zu einem geschichtlichen Sprachverständnis finden lassen. Solch eine Dar-

stellung würde aber über den Rahmen dieser Untersuchung hinausführen. Sie würde zugleich mit der Frage behandelt werden müssen, inwiefern die jüdisch-hellenistische Herkunft von Philos Denken zu dieser Mischung von geschichtlichem und idealistischem Denken beigetragen hat. An dieser Stelle hätte eine ausführliche Untersuchung der spezifisch philonischen Seinsauslegung einen wichtigen Anhaltspunkt, denn Philo lässt sich eben nicht irgendeinem philosophischen System ohne Schwierigkeiten zuordnen³⁸.

*Die Beschaffenheit der Phänomene entspricht der noetischen Fähigkeit
des Menschen*

Wir haben die für die Erkenntnis- und Sprachtheorie wichtige Verfasstheit der geschöpflichen Umwelt des Adam aufgezeigt. Wir haben gesehen, dass die paradiesische Welt für die Sprachschöpfung wegen der Unverbrauchtheit der idealen Kräfte besonders geeignet ist. Es steht nun noch aus, die Beschaffenheit und Gruppierung der innerweltlichen Phänomene darzustellen. Die Beschaffenheit der vier Gruppen der Dinge, Pflanzen und Lebewesen wird durch die $\xi\zeta\iota\varsigma$ = zusammenhaltende Kraft, die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ = natürliche Kraft, die $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ = Seele und die $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$ $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ = vernunftbegabte Seele bestimmt³⁹. Die Steine und Hölzer z. B. haben ihre Beschaffenheit durch die $\xi\zeta\iota\varsigma$ $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\eta}$ ⁴⁰ = die allgemeine Kohäsionskraft. Sie gibt den toten Körpern den Zusammenhalt und die Dinglichkeit. Sie ist ein $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, das zu sich selbst zurückkehrt. „Sie beginnt nämlich vom Zentrum aus, um sich bis zu den Umgrenzungen hin zu erstrecken. Ist sie aber an der äussersten Oberfläche angelangt, so kehrt sie wieder um bis zum Erreichen des Ortes, von dem aus sie zuerst ausging“⁴¹. „Dieser fortwährende Hin- und Rücklauf des inneren Zusammenhaltes ist unvergänglich“⁴². Die Pflanzen haben ihre Beschaffenheit durch die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, die allgemein als die $\xi\zeta\iota\varsigma$ $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\nu\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ ⁴³ = die sich bewegende Grundverfasst-

38) Zur Fragestellung im ganzen sei auf THORLEIF BOMAN, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, 1959, 3. Aufl. verwiesen, zu unserer speziellen Fragestellung besonders auf die Kapitel „Geschichte und Natur“ (S. 146 ff.) und „Symbolismus und Instrumentalismus“ mit den Abschnitten „Die hebräische Dingauffassung“ und „Die griechische Dingauffassung“ (S. 161 ff.).

39) Quod deus im., § 35.

40) Begriff Leg. all. II, § 22.

41) Quod deus im., § 35.

42) Quod deus im., § 36.

43) Begriff Leg. all. II, § 22.

heit bezeichnet wird. Sie ist aus vielen verschiedenen Kräften zusammengesetzt: der Nährkraft, der Kraft der Wandlung und des Wachstums ⁴⁴. Auf diese Weise kann sie sich dem Naturablauf anpassen ⁴⁵. Die Beschaffenheit der Lebewesen ist durch die ψυχή bestimmt. Sie ist durch die αἴσθησις, die φαντασία und die ὁρμή ausgezeichnet ⁴⁶. Die Sinneswahrnehmung stellt die Erscheinung der anderen Dinge der Seele und dem Geist zu ⁴⁷. Die Vorstellung prägt dem νοῦς die Bilder der Dinge ein, die dieser bis zum Vergessen behält ⁴⁸. Der Begehrungstrieb ist das Verhalten der Seele zu den Dingen ⁴⁹. Durch den νοῦς unterscheidet sich der Mensch als vierte Gruppe von den übrigen Lebewesen, wie die Anthropologie gezeigt hat.

Die beschriebenen Strukturen kennzeichnen und differenzieren die Phänomene der Umwelt des sprachschaffenden Adam. Die Phänomene sind in Dinge, Pflanzen und Lebewesen unterteilt, gleichwohl sind sie untereinander verwandt, weil die höhere Stufe jeweils die Strukturen der niederen enthält (vgl. S. 79 f.). Da aber der vernunftbegabte Mensch innerhalb der Einstufung der Phänomene die höchste Stufe einnimmt, verfügt er ebenfalls über alle niederen Stufen: „Der νοῦς hat viele Kräfte, die der Hexis (ἐκτικὴ), die der Physis (φυτικὴ), die der Psyche (ψυχικὴ) und die des Erkennens (διανοητικὴ) und unzählige andere sowohl als Species als auch als Genera“ ⁵⁰. Der Mensch vermag nun alle Dinge zu erkennen, weil er auf Grund einer jeweiligen strukturellen Identifizierbarkeit mit dem Wesen der Phänomene diesen gleichwerden kann. Die menschliche διάνοια hat die Fähigkeit, „das Wesen aller Dinge (φύσεις σωμάτων) und Handlungen (καὶ πραγμάτων) zu begreifen (καταλαμβάνειν)“ ⁵¹. Auf Grund dieses kataleptischen Vermögens, welches sich einerseits aus der idealen Erscheinungskraft und sauberen Strukturiertheit der Umwelt des Adam, andererseits aus der geistigen Fähigkeit des weisen Mannes erklärt, kann die eindeutige Sprache geschaffen werden. Das Verstehen solcher Sprache erfordert seinerseits entweder eine gleiche ideale Umwelt oder aber die

44) Quod deus im., § 37.

45) Quod deus im., §§ 38—40.

46) Quod deus im., § 41.

47) Quod deus im., § 42.

48) Quod deus im., § 43.

49) Quod deus im., § 44.

50) Leg. all. II, § 22.

51) De op. mundi, § 45.

Fähigkeit des Menschen, die empirische Welt nach den Massgaben der paradiesischen Welt zu schauen.

Es ist in interpretierender Weiterführung zu sagen, dass neben dem einzelnen Seienden der Dinge, Pflanzen und Lebewesen als primär ontische Grössen auch die Sprache als sekundäre ontische Grösse zur Umwelt für Philo hinzugehört, da sie ja auch ψυχῇ ζῶσα (vgl. S. 22 f.) ist. Damit ist Sprache eine Phänomen der Umwelt.

III. Erkenntnistheorie und Logologie als Grundlagen der Hermeneutik

a) Die Logologie

Im bisherigen Gang unserer Untersuchung der Sprachauffassung und des Auslegungsverständnisses bei Philo haben wir uns weitgehend auf Texte gestützt, welche die Sprache aus den Phänomenen der sichtbaren Welt und die kataleptische Erkenntnis innerweltlich, d. h. unter Verzicht auf einen metaphysischen Unterbau, zu erklären vermochten. Nur an einzelnen Stellen wurde dieser Rahmen gesprengt, wie z. B., wenn der „nous“ die sinnlich wahrnehmbare Welt übersteigt, um in der rein geistigen Welt die Urbilder und Ideen zu schauen (vgl. S. 81). Dieser Übergriff ist aber nach dem Verständnis Philos auch keine Metaphysik im heutigen Sinne, weil ja die Welt der Ideen und Urbilder im weiteren Sinne zur Physis hinzugerechnet werden muss¹. Jedenfalls ist die sichtbare Welt ohne die der Ideen nicht zu erklären. An anderer Stelle innerhalb der Anthropologie sind wir auf den Gedanken gestossen, dass der

1) Vgl. H. REINER, Die philosophische Ethik, 1964, S. 24, Anm. 1: „Der Name Metaphysik, griechisch ‚ta meta ta physika‘, bedeutet dabei das, wovon wir nach den konkreten Einzeldingen der Natur Kenntnis erlangen; denn auf die allgemeinsten Seinsformen (die zugleich die letzten Gründe des Seienden sind) stossen wir nach Aristoteles erst nach der Erfahrung der Einzeldinge. Diese allgemeinsten Seinsformen sind indes im Aufbau des Seienden im ganzen an sich genommen das erste, weshalb die Metaphysik bei Aristoteles selbst ‚erste Philosophie‘ heisst. Mit diesen beiden Namen wird also diese Wissenschaft in bezug auf denselben sachlichen Tatbestand bezeichnet, wobei dieser nur das eine Mal in der Ordnung für uns, das andere Mal in seiner Ordnung an sich bezeichnet wird. Die überall in der Literatur zu findende Lehre, der Name Metaphysik sei als rein äusserliche Bezeichnung infolge der zufälligen bibliothekarischen Ordnungsstellung des Werkes entstanden, ist also falsch. Vgl. den Nachweis hierfür in zwei Aufsätzen des Verfassers: ‚Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik‘ und ‚Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik‘ in ‚Zeitschrift für philosophische Forschung‘, Band 8 und 9 (1954 und 1955)“.

erste Erdgeborene Vater des Menschengeschlechtes genannt wird, wie es auch der „logos“ sei (vgl. S. 88), und weiter innerhalb der Kosmologie wurde gesagt, dass die sichtbare Welt als geschöpflig geformte Materie ihr Gepräge erst durch den „logos“ erhalten habe (vgl. S. 94). Wir sahen ferner, dass die Dinge und Lebewesen in einer kräftemässigen Relation zu Gott stehen, was sich ebenfalls nur durch die Lehre vom „logos“ erklären lässt (vgl. S. 97 f.).

Die Logologie ist der geeignete „Modus“ der Welterklärung

Die Sprachtheorie Philos, seine Erkenntnistheorie, soweit sie im bisherigen Gang der Untersuchung implizit eine Rolle spielte, die Strukturen des erkenntnisfähigen Menschen und die Strukturen der für die Erkenntnis fruchtbaren Umwelt ergänzen einander in harmonischer Weise, so dass man fragen muss, wo der Grund für solch harmonisches Übereinstimmen liegt. Die Antwort auf diese Frage nach dem Zentrum des philonischen Systems wird die Lehre vom „logos“ weitgehend geben. Wir meinen, dass der „logos“ bei Philo deshalb im Hinblick auf die Schöpfung des Menschen und der Welt eine dermassen gewichtige Stellung einnimmt, indem durch ihn die Erschaffung und die Beschaffenheit der Dinge und Lebewesen erklärt werden kann, weil es Philo in seinem System um die Frage nach der Erkenntnis des Seienden und des Seins geht. So ist die Logologie, in der Geschaffenes und die Erkenntnis des Geschaffenen zugleich Erklärung finden, der geeignete Modus der Welterklärung überhaupt. Die Logologie steht bei Philo in einem funktionalen Verhältnis zur Erkenntnistheorie, so dass man sagen kann: Die Erkenntnistheorie in Anlehnung an die Lehre vom „logos“, d. h. die „logische² Erkenntnistheorie“, ist das Zentrum des philonischen Systems.

2) „Logisch“ meint hier: nach Massgabe des „logos“. Wie durch den „logos“ alles geworden ist und nun in der Welt geregelt wird, so erscheint es der Erkenntnis. Erkenntnis ist wirklichkeitsgemäss, wenn sie in die Gesetze der Welt, die durch den „logos“ geschaffen wurden und erhalten werden, einstimmt. Im Vergleich zum modernen Begriff „logisch“, der ja eigentlich auf vernunftgemässe Stringenz hintendiert und abstrakt ist, ist Philos Begriff für die Wirklichkeit offen.

*Gott als das ungeteilte Sein legt sich mittels des „logos“
im geschöpflichen Seienden aus*

Da der „logos“ „mit Gott identisch als die Vernunft des schaffenden Gottes“³ ist, und da Gott der Seiende⁴ und das Sein schlechthin⁵ ist, kann die Erkenntnistheorie auf Grund der Logologie auch Seinsauslegung genannt werden. Gott ist der Seiende schlechthin (ὁ ὄν) für den, „der im höchsten Grade geläutert ist“⁶ und in Gott die schöpferische und regierende Kraft sieht. Er ist das Sein schlechthin (τὸ ὄν), welches die Therapeuten verehren (vgl. S. 14). So bestimmt Gott als das Sein mittels des „logos“ das Seiende. Das Sein geht aus sich heraus, es legt sich aus. Dinge und Lebewesen sind in dieser Hinsicht Konkretionen des sich auslegenden Seins. Die Erkenntnis des Wesens der Dinge und Lebewesen bedeutet aber Übernahme der Seinsauslegung durch den Erkennenden. Ferner ist die Schaffung von Begriffen und Sprache ein Akt der Seinsauslegung, in welchem Fall aber nicht Gott die Sprache schafft, sondern der Mensch, der in die Seinsauslegung wie der weise Adam einstimmt. Solche Einstimmung in das sich auslegende Sein ist ein passiver Akt des Menschen. Doch bedeutet dieser passive Akt des Menschen zugleich auch aktives Handeln, insofern der Mensch mit seinen Erkenntnisfunktionen beim Erkennen aktiv wird. Im echten Erkenntnisvorgang vereinen sich die passive und aktive Haltung des erkennenden Menschen (vgl. S. 55).

Der „logos“ erfüllt in der Seinsauslegung verschiedene Aufgaben

Der „logos“ umfasst die Ideen als die Vorbilder der Schöpfung des Menschen und der Welt im ganzen und umgreift gleichzeitig die Gesamtheit der Kräfte, welche die Welt erschufen, die Dinge in der Welt differenzieren und auch in Harmonie zusammenbinden. Die Verschiedenartigkeit der Aufgaben des „logos“ hat in der Philoforschung zu den verschiedenartigsten Interpretationsversuchen⁷ geführt. Zuletzt hat H. A. Wolfson⁸ durch eine Unterteilung des „logos“ in drei status existendi

3) K. BORMANN, aaO, S. 77.

4) De Abr., § 121: θεός, ... ὅς ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς κυρίῳ ὀνόματι καλεῖται ὁ ὄν

5) De vita cont., § 10 u. ö.

6) De Abr., § 122.

7) Vgl. K. BORMANN, aaO, S. 76, und weiter Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, aaO, Bd. 1, Introduction générale.

die Frage zu klären gesucht. Erstens sei der „logos“ die mit Gott identische göttliche Vernunft (Identität zwischen Gott und „logos“). Zweitens sei der „logos“ in einer anderen Existenzform erschaffen, in der die Vorbilder und Ideen der sichtbaren Welt aus ihm heraus gedacht würden und dann auch ihre Verwirklichung fänden („logos“ als Schöpfungsmittler). Im dritten status existendi sei er differenzierender und zugleich zusammenhaltender Faktor. In diesen status gehört auch der „logos“ als Mittler und Botschafter zwischen Gott und den Menschen („logos“ als Erhalter). Diese Einordnung trifft die philonische Sicht des „logos“ vielleicht am ehesten, weil man als das Verbindende und Kontinuierliche in den verschiedenen status eine essentia annehmen darf, welche die innere Einheit des „logos“ gewährt. Bormann, der mit solcher Systematisierung nicht einverstanden ist, stellt seinerseits fest, dass der „logos“ verschiedene Verbindungen eingehe. Er erklärt diese Feststellung dadurch, dass er von „begrifflichen und realen“ Unterschieden oder Gleichheiten spricht, die Philo beabsichtigt habe. Was allerdings „begrifflich“ und „real“ im Hinblick auf die Logoslehre bei Philo besagt, bleibt ungeklärt, so dass Bormann der Sache nach nur die verschiedenen Verbindungen konstatieren kann, ohne jedoch eigentlich eine Erklärung zu finden. Das eigentliche Problem liegt doch wohl in der Tatsache, dass der „logos“ als Funktion des sich auslegenden Seins sowohl dynamisch als auch ideell die Welt gestaltet und in ihrer Geschaffenheit erhält. Der eine „logos“ übt verschiedene Funktionen aus. Die verschiedensten Phänomene im Kosmos haben so im Sein ihren verbindenden Schnittpunkt.

*Der „logos“ ist gestaltetes Abbild Gottes und gestaltendes Vorbild
des geschöpflichen Seienden*

„Wie die einzelnen Ideen die Vorbilder der Gattungen oder Arten in der sensiblen Welt sind, so ist der Logos als Gesamtheit der Ideen das Vorbild der ganzen Schöpfung . . . Als Vorbild der Welt ist er zugleich das Abbild Gottes . . . Dieses Abbild ist aber wiederum das Urbild anderer Dinge“⁸. Bormann stellt den „logos“ als Abbild Gottes mit dem „logos“ als Vorbild der Welt gleich. Wolfson unterscheidet hier zwei status existendi (die mit Gott identische göttliche Vernunft: Abbild Gottes — der Grund der Vorbilder der Welt). Der Ansicht Wolfsons entspricht es,

8) H. A. WOLFSON, aaO, referiert bei K. BORMANN, aaO, S. 76 f.

9) K. BORMANN, aaO, S. 78.

wenn wir in der Anthropologie zwei himmlische Menschen, den als direktes Abbild Gottes und den nach diesem Abbild geschaffenen vorbildlichen Menschen, konstatieren konnten (vgl. S. 85 f.). Dieser Ansicht entspricht es ferner, wenn in der Kosmologie festgestellt wurde, dass die Planung aus der Seele des Schöpfers kommt und aus der Planung erst die Welt als Verwirklichung entsteht (vgl. S. 97). Wir halten also fest, dass der „logos“ als Planender und als Plan, als Abbild Gottes und als Vorbild des Menschen in zweifacher Weise erscheint, obwohl er in sich einer ist.

Der „logos“ ist die Erkenntnis ermöglichende Kraft

Wie nun das Was, die Gestalt der Schöpfung vom „logos“ aus gesehen wird, so hängt auch das Wie, der Vorgang der Schöpfung, mit dem „logos“ zusammen, weil „der Logos als göttliche Vernunft für Philo auch die Gesamtheit der Kräfte“¹⁰ ist. Der „logos“ ist wie ein Wagenlenker über seine Pferde der Beherrscher der Kräfte¹¹. Gott, der Lenkende, gibt dem „logos“ die Anweisungen zur richtigen Lenkung des Weltalls¹². Wir stellen in dieser Sicht über den dynamischen „logos“ ebenfalls die oben herausgestellte Zweistufigkeit fest: Der Urlenker und das ausführende Werkzeug. Die Schöpfung geschieht also durch die Kraft des „logos“. Die einzelnen Geschöpfe haben an diesen Kräften teil, sie stehen zur Urkraft in Relation. Doch sind die Kräfte in den geschöpflichen Dingen vereinzelt und aus der Urkraft abgespalten und von ihr geteilt. „Zuerst kommt der, welcher älter ist als das Eine, die Einheit und der Anfang [erste Stufe]. Dann kommt der ‚logos‘ des Seienden [zweite Stufe]. Vom göttlichen ‚logos‘ aber teilen sich die Kräfte wie von einer Quelle . . . unter ihnen steht die intelligible Welt . . . in ihrer Mitte das göttliche Wort, über dem Wort der, welcher das Wort spricht“¹³. In der sichtbaren Welt, also in der dritten Stufe, sind die Kräfte geteilt und werden doch vom Ursprung zusammengehalten. So ist die Konstellation der Kräfte in den Phänomenen der Welt auf Vereinigung mit anderen Kräften in Richtung auf die eine Ursprungskraft hin angelegt. Die Lehre von der „hexis“ der Dinge, durch welche als Versöhnung der im Seienden entzweiten Kräfte das Wort entsteht (vgl. S. 59), setzt die beschriebene Sicht der Kräfte des „logos“ voraus. Die „hexis“ der Dinge bestimmt die Gestalt

10) K. BORMANN, aaO, S. 78.

11) De fuga, § 101: ἡνίοχον μὲν εἶναι τῶν δυνάμεων τὸν λόγον.

12) De fuga, § 101.

13) Quaest. in Ex. II, § 68.

und das Wesen der Dinge, indem sie als eine hin- und rückläufige Kraft von einem Zentrum aus den Dingen ihre Einheit gibt (vgl. S. 56 und S. 102). Unter diesen Aspekt der „hexis“ fallen die jeweiligen Beschaffenheiten der toten, pflanzlichen und tierischen Einheiten in der ordnenden Gruppierung innerhalb der Kosmologie (vgl. S. 102). Die einzelnen Dinge erhalten durch sie den Charakter als Monaden. Unter einen anderen Aspekt fällt die Fähigkeit der „hexis“, sich mit einer ihr gleichen „hexis“ vereinigen zu können (vgl. S. 57). Diese Vereinigung findet aber nur zwischen gleichartigen „hexeis“ statt, so dass der Mensch in sich sämtliche „hexeis“ der unteren Stufen umfassen muss (vgl. S. 90), wenn jedes andere Ding oder Lebewesen erkannt werden will. Diesen Aspekt könnte man den kommunikativen nennen. Beide Aspekte fallen nun in der grundlegenden Tatsache zusammen, dass das Seiende immer auf eine Einheit zustrebt. Das Seiende in den einzelnen Dingen strebt die Einheit des Dinges an. Da aber dieses Seiende im weiteren Sinn als aus dem Sein Entzweites und Herausgesetztes verstanden wird, strebt jedes Seiende zu dem Sein schlechthin zurück. Die hier waltenden Kräfte sind die Kräfte des „logos“. Genausowie es im Einzelding ein hin- und rückläufiges Kräftespiel gibt, so ist auch im gesamten Kosmos ein solches Kräftespiel zu denken, dessen Zentrum das Sein schlechthin ist. Dabei ist das Kräfteverhältnis in der Monade dem kosmischen untergeordnet. Das gesamte Kräfteverhältnis regelt der „logos“. Die Kohäsion oder das Bestreben zur Einheit gründet in der Bewegung der Kräfte auf ihren Ursprung hin. Weil Erkenntnis auf Grund des Identischwerdens zweier „hexeis“ möglich ist, ermöglicht die Kraft des „logos“ solche Erkenntnis.

*Der „logos“ differenziert das Seiende und ist Grund
für die Unterscheidung der Dinge*

Die Kräfte in den innerweltlichen Phänomenen werden näher durch den „logos tomeus“ und den „logos als das Band der Welt“ umschrieben. Der teilende oder differenzierende „logos“ (λόγος τομεύς) „ist so geschärft wie möglich und hört nicht auf zu teilen“¹⁴. Die Schöpfung bedeutet in dieser Hinsicht Teilung der Materie. Die Erhaltung der Schöpfung gleicht einer kontinuierlichen Differenzierung nach Massgabe des „logos“. „Als das scharfe“¹⁵ Werkzeug Gottes ist der „logos“ durch Gott

14) Quis rer. div. her., § 134.

15) Eine Begriffsunters. zu „tomeus“ K. BORMANN, aaO, S. 86.

die Ursache aller Ordnung in der Welt“. Die verschiedenen Einteilungen der Dinge und Lebewesen (vgl. S. 79 f. und 103 f.) und die Differenziertheit des Menschen (vgl. S. 80) sind sein Werk. So sind auch die Elemente von ihm geteilt¹⁶. Die Distinktion der Sprache hat ihren Anhalt am „logos tomeus“. Weil die Phänomene der Welt nach der Ordnung des „logos“ säuberlich differenziert sind, kann auf Grund ihrer Phänomenalität auch eine differenzierte Sprache geschaffen werden.

*Der „logos“ hält das Seiende zusammen und ist Grund für alle
Bezogenheit der Dinge untereinander*

„Aber im Gegensatz hierzu verbindet auch der „logos“ wieder die einzelnen Dinge und hält sie zusammen“¹⁷. „Dadurch wird die Welt zu einer Harmonie von Gegensätzen, die durch den „logos“ in ihrem rechten Verhältnis zueinander erhalten werden“¹⁸. „Darum heisst er auch θεσμός Quis rer. div. haer. VI und XXXVIII“¹⁷. „Als Ursache der Harmonie in der Welt ist er der Leiter der Welt“¹⁸. Bis ins Kleinste hinein regelt der „logos“ als Instrument Gottes den Ablauf der Welt, indem er „allen Dingen ihrer Art entsprechend zu existieren und, insofern es sich um Lebewesen handelt, ihre Fähigkeiten zu gebrauchen“ gewährt¹⁹. „Der Logos hat so die ganze Welt wie ein Gewand umgetan . . . und hält es fest zusammen. De profug. XX“¹⁷. „Nachdem er die Welt erschaffen hat, geht er gleichsam in sie ein wie die Seele in den Körper, er zieht die Welt an wie ein Gewand²⁰. Wie die Seele des Menschen den Körper vor dem Zerfall bewahrt, so erhält der Logos die Welt“²¹.

*Zwischen dem Sein schlechthin und dem Seienden
liegt der ontologische Sprung*

Wir haben oben (S. 126) festgestellt, dass Gott als das Sein schlechthin mit dem „logos“ gleichgesetzt werden kann. Wir haben weiter festgestellt, dass sich die Kräfte des „logos“ zerteilen und in die einzelnen

16) Quis rer. div. her., § 133 f.

17) C. SIEGFRIED, aaO, S. 227.

18) K. BORMANN, aaO, S. 86, dazu De cher., § 36, De agr., § 51, De migr. Abr., § 6.

19) K. BORMANN, aaO, S. 86.

20) De somn. I, §§ 8—11.

21) De op. mundi, § 5.

Dinge und Lebewesen der Welt, differenzierend und in Harmonie bewahrend, sich begeben (S. 107 f.). Daraus könnte nun der Schluss gezogen werden, dass Gott und das Sein schlechthin in der Geschöpflichkeit und im Seienden aufgingen. Dann müsste endgültige Erkenntnis des Seins dann möglich sein, wenn alles in der Welt Vorkommende erfasst und benannt worden wäre. Dies ist aber nicht der Fall. Die Erkenntnis des Menschen ist begrenzt, sie kommt nie ans Ziel, weil der Brunnen der Erkenntnis sehr tief ist²⁰. Schon die Erkenntnis der Schöpfung überhaupt bereitet solche Schwierigkeiten, „dass sie die Möglichkeiten der Sprache übersteigt“²¹. Trotzdem aber meint Philo, dass man nicht bei der Aufgabe der Schöpfungsdarstellung ins Schweigen versinken müsse. Wichtiger aber ist, dass Gott trotz seiner Gleichheit mit dem „logos“ nicht im „logos“ aufgeht: „Der Logos ist gewissermassen der Schatten, den Gott wirft, er hat die Umrisse des letzteren ohne seine blendende Lichtfülle. Vgl. Leg. all. III, XXX, De somn. I, XXXV“²². Zwar kann der „logos“ auch Glanz Gottes (ἡ περὶ θεὸν δόξα) genannt werden²³, was aber doch wohl besagt, dass er sein Licht von Gott empfängt. „Es zeigt sich also, dass die Logoslehre Philos nicht die eigentliche Gotteseinheit aufheben will. Das besondere Wesen des Logos soll nicht das allgemeine göttliche Sein aufheben“²². Gott als das Sein schlechthin bleibt in sich eines²⁴. Gleichwohl legt sich aber das Sein vermittels des „logos“ aus. Es entsteht ein Unterschied zwischen Gott und Geschöpflichkeit, ein Sprung zwischen Sein und Seiendem²⁵. Wir nennen diesen Befund bei Philo einen *ontologischen Sprung*, d. h. einen Sprung vom Sein schlechthin ins Seiende, wo-

22) C. SIEGFRIED, aaO, S. 224.

23) De monarch. I, 6 (zit. bei SIEGFRIED, aaO, S. 224).

24) Vgl. zum Problem: NIEDNER, De subsistentia τῷ θεῷ λόγῳ apud Philonem et Joannem apostolum tributa, in Zs. f. hist. Theologie, 1849, S. 337 ff. — Zum Problem der Einheit Gottes führt J. DUPONT, Gnosis: La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul, 1949, S. 340, aus, dass die rein heidnische griechische Metaphysik von der Einheit des Kosmos auf die Einheit eines Gottes geschlossen hat, während das philosophierende Judentum, wie Philo und Paulus, von der Einheit Gottes auf die Einheit des Kosmos geschlossen habe.

25) Vgl. dazu: WILHELM KELBER, Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes, 1958, S. 103: „wenn also Philo die Formel geprägt hat: τὸ ὄν (das Seiende) oder verstärkt τὸ ὄντως ὄν (wörtlich: das durch Sein Seiende), so haben wir unter diesem Sein eine Eigenschaft zu verstehen, die im Gegensatz zum Dasein, zur Existenz steht. Gott ex-sistiert nicht, d. h. er ragt nirgends in das Dasein der Welt herein, sein „Sein“ hat eine andere Qualität, die mit sub-sistieren am genauesten bezeichnet werden könnte. Er ist die Sub-Stanz der Welten, die das Dasein alles Erschaffenen unter-hält“.

bei das Sein, wie in einem Prisma das Licht, in die andere Erscheinungsweise, das Seiende, gebrochen wird. Daraus folgt, dass die Logoslehre bei Philo keine schematische Emanationslehre ist, sondern eine Seinsauslegung sein will, in welcher der ontologische Sprung vorausgesetzt werden muss.

*Die philonische Logoslehre unterscheidet sich von anderen Logologien
durch den ontologischen Sprung*

Um die spezifische Seinsauslegung Philos in Gestalt seiner Logoslehre weiter zu klären, d. h. um das Besondere an dieser Sicht des Seins stärker herauszustellen und die Behauptung, dass Philo aus seinem besonderen Seinsverständnis seine Erkenntnistheorie, seine Kosmologie, seine Anthropologie und schliesslich seine Sprachtheorie entwickelt habe, gründlicher zu erhärten, stellen wir einen Vergleich zwischen anderen Systemen der philonisch-zeitgenössischen Philosophie und dem Alexandriner in einzelnen wichtigen Punkten an und versuchen so, durch die Unterschiede Philos Sicht zu profilieren. M. Pohlenz stellt allgemein fest, dass im Hinblick auf die Lehre vom „logos“ als Band der Welt Philo einen besonderen Eindruck von der stoischen „Theorie vom Pneuma“ und der ihm innewohnenden Spannkraft erhalten habe. „Mit Bewunderung stellt er [Philo] fest, dass der göttliche Logos als festes Band (δεσμός) alle Teile des Kosmos verbindet und auch das Gegensätzliche in Harmonie vereint“²⁶. Dieser „logos“ wurde in der Stoa als Pneuma verstanden, welches „die ganze Welt . . . in sehr verschiedener Reinheit und Stärke durchzieht“²⁷. Aus diesem Pneuma entstehen dann die Abstufungen innerhalb der Natur, wie wir sie auch bei Philo kennenlernten. Barth-Goedeckemeyer²⁸ zeigen weiter, dass die ältere Stoa die Spannkraft oder tonische Bewegung „innerhalb der räumlichen Bewegung habe“ sehen wollen. Alle diese Versuche²⁹ deuten eher auf urtümliche naturwissenschaftliche Erklärungsweisen hin und nicht auf eine theozentrische Deutung wie bei Philo. Gewiss hat M. Pohlenz recht, wenn er sagt, dass bei Philo der „logos“ alle Teile der Welt verbindet und auch das Gegensätzliche in Harmonie vereint. Diese Verwandtschaft zwischen der Stoa und Philo darf man nicht übersehen, man muss sich aber auch vergegenwärtigen, dass

26) MAX POHLENZ, *Die Stoa*, 1964, S. 371.

27) *Ibid.*, S. 83.

28) PAUL BARTH, *Die Stoa*, neubearb. u. hergg. von A. Goedeckemeyer, 1941.

29) Eine ausführliche Darstellung gibt S. SAMBURY, *Physics of the Stoics*, 1959.

schon Heraklit³⁰ den inneren Zusammenhalt der Welt in dieser Weise gedeutet hat. „Die Lehre von der Harmonie der Gegensätze stammt zweifellos von Heraklit“³¹. Doch „Philo übernahm diese Lehre nicht ohne Änderungen“³¹. Für Heraklit ist der „logos“ der Welt immanent, insofern er „die Einheit der Gegensätze“³¹ selbst ist. „Der Logos Philons steht über den Gegensätzen und ist selbst ungeteilt“³¹. Dieser Unterschied gilt in ähnlicher Weise auch für das Verhältnis Philos zur Stoa: in der Stoa geht der „logos“ in den innerweltlichen Phänomenen auf, während er bei Philo als Werkzeug Gottes den Vorbehalt der letzten Unerforschbarkeit hat. Identifiziert Heraklit den „logos“ mit Gott und nennt diesen Gott „entstanden unentstanden“³¹, so bleibt bei Philo eine Differenz zwischen Gott und dem „logos“. Der „logos“ ist „nicht unentstanden wie Gott, nicht entstanden wie wir“³¹. Eine genauere Darstellung dieser Probleme müsste einer gründlichen Untersuchung vorbehalten bleiben, die nicht nur nach den Gemeinsamkeiten, sondern vornehmlich nach den spezifischen Unterschieden fragt. Aus diesem vorläufigen Vergleich zeigt sich aber dennoch, dass für Philo der ontologische Sprung zwischen Sein und Seiendem und der Unterschied zwischen Gott und Geschöpflichkeit in seiner Seinsauslegung eine wichtige Rolle spielten. Welche Bedeutung dabei die Theologie des Alten Testaments für Philo gehabt hat, lässt sich nur vermuten, müsste aber ebenfalls einmal gründlich untersucht werden. H. Jonas³² sagt in diesem Zusammenhang: „Als Jude ist Philo beherrscht von dem Grundgefühl radikalen Abstandes zwischen Gott und Kreatur“. Dieses Urteil weist darauf hin, dass die Differenz zwischen Sein und Seiendem aus der alttestamentlichen Theologie abgeleitet werden kann. Und zur Konkretisierung des „logos“ im Wort, das ja auch als Lebewesen verstanden wird (vgl. S. 23), sagt W. Kelber³³: „Der Logos nahm bei ihm [Philo] personellen Charakter an auf dem Hintergrund des jüdischen Monotheismus. Wenn uns auch in der Stoa schon eine ‚in sich ruhende Gottheit‘ begegnet, so ist sie doch weit eher ein höchstes philosophisches Prinzip als eine Vatergottheit im Sinne des Alten Testaments“.

30) Vgl. H. DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1957, Fr. 31 (S. 25), Fr. 114 (S. 30), Fr. 67 (S. 27).

31) K. BORMANN, aaO, S. 88.

32) H. JONAS, aaO, Teil II, 1, S. 77.

33) W. KELBER, aaO, S. 104.

Philo versucht, seine Logoslehre aus der Exegese eines alttestamentlichen Textes abzuleiten

Dass es sich in der Lehre vom „logos“ bei Philo um eine eigene Auslegung auf Grund seines Seinsverständnisses handelt, kann u. U. die Tatsache belegen, dass der Begriff „tomeus“ vor Philo nicht im Zusammenhang mit „logos“ gebraucht wurde. „Der Terminus Tomeus in Verbindung mit dem Logos ist vor Philo nicht nachzuweisen“³⁴. Der Versuch H. A. Wolfsons³⁵, diese Verbindung auf Philos Bibelstudien zurückzuführen, stützt unsere Vermutung, dass die alttestamentliche Theologie auf Philos Seinsauslegung einen gewissen Einfluss gehabt hat. Die philonische Lesart von Ex. 39,3 lautet: τὰ πέταλα τοῦ χρυσίου τέμνει τριῆς³⁶. Dieses Teilen setzt Philo mit dem Teilungsvorgang Gen. 15,10 διέῤῥεν αὐτὰ μέσα gleich³⁷. Im letzten Zitat fehlt aber das Subjekt, so dass Philo dieses aus dem vorhergehenden Dativ“ ableiten³⁸ und auf Gott beziehen konnte, „der nacheinander sämtliche scheinbar harmonisch zusammengesetzten und vereinten Wesenheiten der Körper und Sachen mit dem Teiler aller Dinge, mit seinem Logos³⁹, zerlegt“⁴⁰. Alles zerteilt er: „Die Seele in den vernünftigen und unvernünftigen Teil, *die Sprache in Wahrheit und Lüge*, die Sinneskraft in Vorstellung, die das Objekt erfasst, und in diejenige, die nicht fassbar ist. Diese Teile „stellt er einander gegenüber“⁴¹. Die Teilung erstreckt sich im folgenden über alle weltlichen Phänomene⁴². Wichtig ist in diesem Text, dass Gott die teilende Funktion zugeschrieben wird. Die Differenzierung der Geschöpfe und Phänomene ist Gottes Werk und nicht durch ein Schicksal bestimmt. Die differenzierende Ordnung ist genauso wie die Ordnung der Harmonie theozentrisch bestimmt und nicht als eine innerweltliche Notwendigkeit verstanden. Weil auch der „logos“ als differenzierende Macht theozentrisch bestimmt ist, muss auch bei ihm der ontologische Sprung vorausgesetzt

34) K. BORMANN, aaO, S. 89.

35) H. A. WOLFSON, aaO.

36) Quis rer. div. her., § 131.

37) Quis rer. div. her., § 130.

38) J. COHN z. St.

39) Zum „logos tomeus“ vgl. ausserdem BRÉHIER, aaO, S. 86 ff. und M. HEINZE, Die Lehre vom Logos, 1872, S. 226 ff.

40) Quis rer. div. her., § 130.

41) Quis rer. div. her., § 132.

42) Quis rer. div. her., §§ 133 ff.

werden, insofern die Ordnung der differenzierten Welt auch nicht in ihrem ganzen Umfang dem Verstehen offen ist.

Die Logoslehre ist der Versuch Philos, die Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Erhaltung zu erweisen und den Zusammenhang von Offenbarung und Erkennbarkeit des Seins zu klären

Vermutlich gehen wir mit der Meinung nicht fehl, dass Philo versucht hat, die alttestamentliche Lehre von der Schöpfung mit Hilfe des gestaltenden, d. h. des idealen „logos“ und des „logos tomeus“, insofern auch dieser mit seiner differenzierenden Funktion an der Erschaffung der Welt beteiligt war, für seine Zeit zu interpretieren. Es liegt weiter die Vermutung nahe, dass Philo versucht hat, die Erhaltung der Welt und das geschichtliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch, welches die Besonderheit alttestamentlicher Theologie nach unserer heutigen Sicht darstellt, durch den „logos“ als Band der Welt und durch den „logos tomeus“, insofern der eine durch seinen Zusammenhalt, der andere durch sein ständiges Differenzieren die Ordnung erhält, auf Grund seiner philosophischen Seinsschau auszulegen⁴³. Durch die Logologie konnte Philo nachweisen, dass Schöpfung und Erhaltung nicht zweierlei waren, sondern zusammengesehen werden mussten und dass beide zugleich das Werk Gottes waren, der jedoch nicht auf diese Weise in einen mechanischen Zusammenhang und in die Verfügbarkeit der Welt geriet, sondern wegen des ontologischen Sprungs als Schöpfer und Erhalter an sich frei blieb. Dass Gott Schöpfer und Erhalter der Welt war und zugleich nicht in der Welt pantheistisch aufging, war in der Zeit Philos nicht selbstverständlich. Philo sieht sich in De op. mundi §§ 7 ff genötigt, zum Beispiel eine Abgrenzung gegen Aristoteles vorzunehmen, „der in Übereinstimmung

43) Zur Frage der biblischen Gebundenheit des Philo vgl. I. HEINEMANN, aaO, S. 567: „So bedeutend aber der Abstand zwischen Philons Judentum und dem breiten Strom jüdischen Lebens ist, so wenig darf verkannt werden, dass jene ‚Vergeistigung‘, wie er sie unter dem Einfluss hellenischer Wissenschaft und der eigentümlichen Lage des Diasporajudentums vollzog, durch gewisse Ansätze im biblischen und nachbiblischen Judentum bereits vorbereitet war“. Vgl. dazu weiter H. JONAS, aaO, Teil II, 1, S. 74: Jonas zeigt „die zugrunde liegende innere Antinomik“ bei Philo, „die nichts anderes als Philos geistesgeschichtliche Zwischenstellung zwischen Judentum, Griechentum und Gnostizismus ist“. — Und vgl. weiter WILHELM KELBER, aaO, S. 101: „Das Denken stellt sich bei Philo eine neue und besondere Aufgabe. Es sucht die Offenbarung im Alten Testament zu verstehen, zu erläutern und mit dem philosophischen Denken der Griechen in Einklang zu bringen“.

mit älteren griechischen Philosophen die Anfangslosigkeit und Ewigkeit der Welt behauptete“⁴⁴. Philo wirft den Vertretern dieser philosophischen Richtung vor, dass „sie die Welt mehr als den Weltschöpfer bewunderten, jene für unerschaffen und ewig erklärten, diesem aber, Gott nämlich, in unfrommer Weise völlige Untätigkeit angedichtet, während sie im Gegenteil dessen Macht als die eines *Schöpfers und Vaters* anstaunen mussten und nicht die Welt über alles Mass verherrlichen durften“ (§ 7). Nach Philos Ausführungen hielten diese Philosophen die Welt für nicht erschaffen, d. h. sie schlossen den Gedanken einer Schöpfung völlig aus. Weiter bedeutete für sie die Erhaltung der Welt soviel wie eine von Ewigkeit her sich vollziehende Selbsterhaltung. In dieselbe Richtung würde auch eine ähnliche philosophische Sicht führen, die behaupten könnte, die Welt sei wohl von Gott erschaffen, dann aber in ihrer Erschaffenheit sich selbst überlassen worden. Beiden Positionen wäre gemeinsam, dass Schöpfung und Erhaltung auseinandergerissen würden und dass die Dinge ohne Relation zu Gott existierten. Dieses Fehlen einer solchen Relation würde die Logoslehre im Sinne Philos verunmöglichen, was wiederum zur Folge hätte, dass der Vorgang der Erkenntnis und der Sprachschöpfung nicht zufriedenstellend erklärt werden könnte. Dies zeigten wir schon oben (vgl. S. 99). Philo kann dagegen durch seine Logoslehre den Erweis erbringen, dass die Dinge in Relation zu Gott als dem Sein schlechthin stehen und dass Schöpfung und Erhaltung als das Werk *eines* „Schöpfers und Vaters“ zusammengesehen werden müssen⁴⁵. Dabei gerät aber Gott nicht in einen mechanischen Zusammenhang mit der Welt, sondern wegen des ontologischen Sprungs bleibt sich Gott als Schöpfer und Erhalter gegenüber der Welt frei, womit einer pantheistischen Position gewehrt ist⁴⁶. Schliesslich kann Philo auf Grund seiner Logoslehre zeigen, wie Erkenntnis und Sprache zustande kommen können.

Durch die Lehre vom „logos“ war somit die Brücke zur Erkennbarkeit und Erkenntnis der Phänomene der gesamten Schöpfung und zugleich des Seins hinter der Schöpfung geschlagen. Dies trug für die echte Sprache soviel aus, dass sie als die von Gott gewollte Sprache angesehen werden konnte und dass sie das Sein schlechthin ansagen kann. Dieser Sachverhalt kommt dann in der angeführten Stelle aus De op. mundi als Konsequenz der Abgrenzung gegen Aristoteles zur Sprache. „Mose aber erkannte sehr

44) J. COHN z. St.

45) Vgl. De Abr., § 121.

46) Vgl. De Abr., §§ 69, 78 u. 84.

wohl, dass in den existierenden Dingen das eine die wirkende Ursache, das andere ein Leidendes sein muss, und das jenes Wirkende der ‚nous‘ des Weltganzen ist“. Da die wirkende Ursache in Form des „logos“ aber im Menschen wie in den Dingen zu finden ist, können der erkennende Mensch und die Dinge mittels der Kräfte des „logos“ kommunizieren, d. h. es kann Erkenntnis und Sprachschaffung stattfinden. Aristoteles kann dagegen keinen eigentlichen Grund für die Erkennbarkeit der Dinge beibringen, sondern nur behaupten, dass die reine Form des Dinges in die Seele des Erkennenden übergehe (vgl. S. 100). Weil die wirkende Ursache für Philo aber Gott als das Sein ist, können Erkenntnis und Offenbarung weitgehend als ein und dasselbe angesehen werden.

b) Die bisher entwickelte Sprachtheorie im Lichte der Logologie

Die Grundlage der Sprachtheorie ist die Logologie

Wir versuchen nun, vom Stand unserer Untersuchung aus an dieser Stelle das Sprachverständnis Philos zu beleuchten, wie wir es in der Sprachtheorie analysiert haben. Der „logos“ als Vorbild der gesamten Schöpfung hat die Umwelt des Adam in ihrer Beschaffenheit bestimmt. Er hat die vierfache Einstufung in Dinge, Pflanzen, niedere und höhere Lebewesen bewirkt (vgl. S. 103). Gleichwohl hat er aber auch die Beschaffenheit des Menschen und insonderheit des Erstgeschaffenen bestimmt. Er hat den Menschen an die Spitze der Stufenabfolge von Ding, Pflanze und Tier gestellt. Dabei verfügt der Mensch über die drei unteren Stufen. Als besondere Gabe hat der „logos“ dem Menschen die Vernunft gegeben, mit welcher der Mensch die Welt in ihrer Beschaffenheit erkennen kann (vgl. S. 81 f.). Der Vernunft hat er die Sinneswahrnehmung unterstellt, damit sie jenem die Erscheinungen der Dinge zutragen soll (vgl. S. 80). Der „logos“ als Gesamtheit der Kräfte hat den so beschaffenen Menschen in die dynamische Relation zum Sein und in die Kommunikationsfähigkeit mit dem Seienden gestellt. Auf diese Weise kann die Erkenntnis in der paradiesischen Situation nicht fehlgehen. Und weil er dem Adam auch die Sprachwerkzeuge gegeben hat (vgl. S. 80), kann Adam als Weiser aus eigener Kraft (vgl. S. 51) auf Grund des guten Funktionierens seiner Erkenntnis (vgl. S. 54 und S. 60) eine eindeutige Sprache schaffen (vgl. S. 47). Die adamitische Situation (vgl. S. 48) ist sowohl vom differenzierenden als auch vom harmonisierenden Wirken des

„logos“ bestimmt. Weil aus dieser Situation die Sprache geschaffen wurde, ist die Sprache ebenfalls vom Wirken dieser beiden „logoi“ geprägt. Diesem „logos“ zu entsprechen, ist das Bemühen des guten Menschen, welches im „Eifern“ des Adam und aller seiner sprachgelehrten Nachkommen (vgl. S. 71) seinen Ausdruck findet. Wenn der Mensch also im philonischen Sinne „logisch“ (vgl. S. 106, Anm. 2) lebt, kann er es zur Identifizierung der „hexeis“ der anderen Dinge mit seiner eigenen Grundverfassung, d. h. zur Erkenntnis (vgl. S. 49 f.) und zum Verstehen von Sprache bringen, weil der alles umgreifende „logos“ der Grund solcher Identifizierbarkeit ist (vgl. S. 109).

Die vom „logos“ getrennte Welt und Menschheit verlieren die Voraussetzung für echte Sprachbehandlung

Die Wirksamkeit des schöpfenden und erhaltenden „logos“ ist zwar nicht eingeschränkt, aber dennoch können Mensch und Welt aus seiner Kraftsphäre herausfallen. Dies ist das Problem der nachadamitischen Tradition und Menschheit. Ist im idealen Sprachschöpfungsakt die gesamte „logische“ Konstitution von Mensch und Welt intakt, so kann diese Konstitution in der nachparadiesischen Zeit aus dem Gleichgewicht geraten: Die Materie kann aus der Bindung mit dem „logos“ ausbrechen und dämonisiert werden, die Dinge in der Welt verlieren dann ihren „logischen“ Charakter und verlieren damit ihre Bindung an Gott (vgl. S. 99). Der Verlust der Theozentrik hat zur Folge, dass auch die richtige Erkenntnis der Phänomene verloren geht, was wiederum Verlust des echten Sprachverständnisses und Vernichtung der Sprache bedeutet (vgl. S. 70). Dasselbe passiert, wenn die Sinneswahrnehmung nicht mehr der Vernunft gehorcht (vgl. S. 80), sondern sich verselbständigt und sich an die gottlose, alogische Welt hingibt. Dieser Zustand entspricht der vierten, untersten Stufe menschlichen Daseins nach unserer obigen (vgl. S. 87) Zählung. Der Mensch hat dann seine innere Harmonie verloren, welche ihm die von Gott geschenkte „dikaioyne“ gegeben hat (vgl. S. 79, Anm. 5). Anders steht es um die Menschen, welche die „Fackel“ der überkommenen Herrschaft“ bewahrt haben (vgl. S. 63): Sie können Sprache in richtiger Weise verstehen und auch neue Sprache schöpfen. Das Licht „der überkommenen Fackel“ ist aber nichts anderes als die Wirksamkeit des „logos tomeus“ und des „desmos“. Vom „logos tomeus“ als stetig differenzierendem aus erklärt sich auch die Möglichkeit, dass auf Grund der kataleptischen Erkenntnis immer neue Wörter gefunden werden kön-

nen. Eine Beschneidung der sich ausweitenden Sprache ist so nicht nötig (vgl. S. 73).

Die Selbstidentität des „logos“ fordert die Selbstidentität der Phänomene und der Sprache

Da der „logos“ in sich gleichbleibt, auch wenn er sich bei der Schöpfung der Welt und des Menschen im Hinblick auf seine Vorbildhaftigkeit und seine Kräfte gespalten hat, müssen sich die einzelnen zu Wort gebrachten Phänomene auch gleichbleiben unter der Voraussetzung, dass die Sprache auf dem echten hermeneutischen Grund entstanden ist. Wegen der Selbstidentität des „logos“ muss solche Sprache ein Depositum sein, das nur nach Massgabe des „logos“ eröffnet werden kann (vgl. S. 66). Von hier aus ist auch die Symbolhaftigkeit der Sprache (vgl. S. 49) zu erklären. Der „logos“ gibt dem Symbol die Kraft, das Sein zum Erscheinen zu bringen. Je „logischer“ ein Symbol ist, desto wirkkräftiger und eindeutiger ist es. Der von I. Christiansen herausgearbeitete formale Symbolbegriff in der diairetischen Verwendung Philos (vgl. S. 49, Anm. 12) geht auf diese „logische“ Bezogenheit des Symbols zum Sein nicht ein, wenn festgestellt wird, dass konkreter Begriff und Oberbegriff als Symbole zusammengehören. Dennoch trifft die Feststellung Christiansens unsere Beobachtung. Der konkrete Begriff ist Symbol für das Sein, welches begrifflich zur Sprache kommt. Der Oberbegriff sagt aber ebenfalls das aus, was aus dem Sein in die Form der Sprache gebracht wird, er sagt es nur unverhüllt. Beide Begriffsarten sind jedoch letzten Endes Symbole des Seins, das durch den „logos“ sich zu erkennen gibt. Wenn nun ein bestimmter Aspekt des Seins sich in zwei verschiedenartigen Symbolen konkretisiert hat, dann sind beide Symbole zusammengehörig. Diese Zusammengehörigkeit wird aber durch die dynamische Relation jedes der beiden Symbole zum Sein ermöglicht. Weil der in beiden Symbolen wirkende „logos“ sich gleichbleibt, sind die Symbole identisch. Aus der dynamischen Relation und der Selbstidentität des „logos“ erklärt sich auch die Kraft der Sprache (vgl. S. 77), mit der sie sich in ihrer Umwelt durchzusetzen vermag. Der in der dynamischen Relation wirkende „logos“ sucht sich das ihm „logische“ Äquivalent in der Umwelt und in den Menschen. Er lässt sich wegen seiner Selbstidentität nicht irremachen, bis er das ihm Zugehörige gefunden hat. Begreift der Mensch aber dieses Äquivalent, welches die Sprache sucht, in sich, dann lässt er sich durch die Sprache ändern. Denn Erkennen ist Einstimmen. Im Menschen hat das „Logische“ vielleicht

geschlummert, aber weil der „logos“ in sich identisch ist, ist er auch mit dem brachliegenden „Logischen“ im Menschen identisch. Der „logos“ der Sprache vermag nun den „logos“ im Menschen wachzurufen und zu bewegen, weil er auf sein ihm Zugehöriges trifft.

Das vom „logos“ geprägte Wesen, die von ihm erhaltene Ordnung und geschaffene Zeit müssen auch die Strukturen der Sprache bestimmen

Da der „logos“ auf Grund der urbildlichen Sphäre die innerweltlichen Phänomene erschaffen hat, durch deren Erkenntnis die Sprache von Adam geschaffen wurde, da auch der „logos“ den erkennenden Adam selbst erschaffen hat, wodurch er in partielle Identität mit den Dingen treten und erkennen konnte, muss auch die Sprache genauso wie die Phänomene selbst eine eigene „logische“ Beschaffenheit im Hinblick auf die Zeitlichkeit und Wesenheit haben. Die Zeit wurde mit der Schöpfung geschaffen, sie entstand nach den ewigen Bewegungen der Vorbilder (vgl. De op. mundi § 26). Diese Zeitlichkeit in den Bewegungen der innerweltlichen Phänomene wurde auch die Zeitlichkeit der Sprache (vgl. S. 73). Der Zeitbegriff, der sich aus der ideellen Zeit und aus den Reigentänzen der Gestirne (vgl. S. 81) ableitet, muss das Sprachverständnis auch in der Weise beeinflussen, dass die in der Grammatik übliche Zeiteinteilung von dort her bestimmt ist. Gleichfalls muss die Folgerichtigkeit der himmlischen Abläufe auch die „Logik“ der Sprache bestimmen. Daraus folgt, dass Sprache nicht eine überzeitliche, allgemeine Sprachlogik haben kann, sondern von der „Logik“ der jeweiligen Seinsauslegung abgeleitet werden muss.

Exkurs

Von hier aus dürfte einigermaßen deutlich werden, warum unsere zeitlichen und räumlichen Kategorien, die unser Weltbild bestimmen und in unserem Sprachverständnis herrschen, die demnach auch die heutigen Grammatiken in ihrem Aufbau bestimmen sollten, an alten Texten, wie z. B. denen des Neuen Testaments, scheitern. Unsere Zeit- und Raumvorstellung leitet sich grundsätzlich anders ab als die der Antike, sie ist auch anders beschaffen. Und erst recht weicht die Zeit- und Raumvorstellung, welche das Werk eines einzelnen Schriftstellers z. B. im Neuen Testament beherrscht, von unserer generalisierenden, teilweise durch die Technik ge-

prägten Vorstellung ab⁴⁷. Trotzdem gehen wir mit Grammatiken und Lexika, die irgendwie doch unserem modernen Denken entstammen, an die Texte des Neuen Testaments heran. So fordert R. Bultmann⁴⁸: „Zur historischen Methode gehört selbstverständlich, dass ein Text nach den Regeln der Grammatik und des Lexikons ausgelegt wird“. Er fährt fort: „Damit hängt aufs engste zusammen, dass die historische Exegese nach dem individuellen Stil eines Textes zu fragen hat“. Doch wenn die Frage nach dem individuellen Stil nur im Formalen bleibt und nicht bis in die individuelle Zeit- und Raumvorstellung, welche ihrerseits den Stil und die Sprache jeweils bestimmt, gründlich vordringt, ist das Problem nicht genügend gelöst. Es wäre wichtig, dass — wie der Versuch der „Existentialen Interpretation“ — ein Versuch gemacht würde, der die Grammatik herausarbeitet, welche dem Wirklichkeitsverständnis und der Seinsauslegung der einzelnen Verfasser entspricht. Dieser Versuch würde u. U. für jeden einzelnen Verfasser eine eigene Grammatik erforderlich machen.

Es muss jedoch in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, dass unsere klassische Form der Grammatik gar nicht unbedingt unserem modernen Sprachempfinden zu entsprechen braucht. Wie M. Pohlenz⁴⁹ gezeigt hat, sind die Grundzüge unserer Grammatik in den verschiedensten Gebieten durch das philosophische Weltbild der Stoa geprägt worden. Zeiteinteilung, Kasuslehre usw., die in der Stoa aus dem philosophischen Weltverständnis allmählich entwickelt wurden, haben sich nach der allgemeinen Anerkennung auch dann in der Antike, im Mittelalter und bis zu uns erhalten, als das stoische Weltbild schon längst aufgegeben war. So sagt Pohlenz z. B. von Adepten der stoischen Sprachlehre: „Wenn sie dann für die Vergangenheit einfach die vier Tempora nebeneinanderstellten, zeigt sich, wie wenig sie selbst auf diesem Gebiete schöpferisch veranlagt waren [d. h. dass sie ihre Sprache nicht mehr von einer eigenen Seinsauslegung durchreflektierten], und ihr unselbständiger Anschluss an die Stoa hat dazu geführt, dass wir heute noch den sinnlosen Terminus Aorist mitschleppen“ (op. cit. S. 184). — Hier ist auch eine Kritik zur Sache von H. Paul⁵⁰ zu erwähnen: „So sind in der Flexionslehre die Ru-

47) Zum Problem im weiteren vgl. M. HEIDEGGER, Die Zeit des Weltbildes, in „Holzwege“, 1950, S. 69 ff.

48) R. BULTMANN, „Ist voraussetzungslose Exegese möglich?“, in „Glauben und Verstehen“ III, 1960, Ss. 143 f.

49) M. POHLENZ, Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa, 1938/9.

50) H. PAUL, aaO, S. 31.

briken der ältesten Periode durch alle folgenden Zeiten beibehalten worden, ein Verfahren, wobei zwar die Nachwirkungen der ursprünglichen Verhältnisse zu Tage treten, aber nicht die neue psychische Organisation der Gruppen“. Wenn man statt der „psychischen Organisation der Gruppen“ die jeweilige Seinsauslegung zum Kriterium nimmt, entspricht Pauls Anliegen hier genau dem unsrigen. — Unsere Grammatiken müssten gewiss auch noch auf andere historische Relikte hin untersucht werden. Wir würden uns damit von einer bestimmten Fraglosigkeit unserer eigenen Sprache befreien⁵¹ und gleichzeitig für das spezifische Sprachverständnis älterer Sprachzeugnisse ein besseres Verständnis erlangen, indem wir diesen die ihnen innewohnenden Sprachkategorien genauso zugestehen würden, wie sie für unsere Sprache ermittelt werden müssten.

Im S. 122 angeführten Aufsatz stellt M. Pohlenz sehr schön die Bewegtheit der Entstehung der stoischen Sprachtheorie dar, die mit der Bewegtheit des Denkens und der Verschiedenartigkeit des Seinsverständnisses der sich ablösenden Schulepochen der Stoa zusammenhängt. Pohlenz zeigt, dass allgemein die geschriebene und gesprochene Sprache für eine aus dem „logos“ durch den „nous“ gestaltete Form oder Materie gehalten wird, dass die Griechen jedem Strich eines Buchstabens „logische“ Bedeutung beimessen (op. cit. S. 151—154). Langsam schäle sich die Terminologie der Stoiker auf Grund ihrer philosophischen Einsicht heraus. So trennt Zenon körperliche und unkörperliche Wortinhalte (op. cit. S. 158), die Stimme deutet er als Luftstoss (op. cit. S. 158), die „lexis“ ist in Schriftzeichen darstellbare Stimme (φωνὴ ἐγγράμματος) (op. cit. S. 159). „onoma“, das sprachliche Zeichen für den Handelnden, wird vom „rhema“, dem sprachlichen Zeichen geschieden, das eine Aufklärung über die Handlung bringt (op. cit. S. 160). Die einzelnen Satzteile werden erklärt, und Poseidonius verfasst in Abgrenzung von Aristoteles die Schrift „peri syndesmon“, „in der er auch die formale Bildung der Konjunktionen untersuchte und gegenüber Aristoteles nachwies, dass die zur Satzverbindung verwendeten Konjunktionen keineswegs ‚asemoi‘ seien oder nur zur Verbindung der ‚phrasis‘ dienten, sondern von sich aus einen objektiv bestehenden Zusammenhang bezeichneten“ (op. cit. S. 165). „Auch beim Verbum haben die Stoiker als erste eine systematische Tempuslehre aufgestellt . . . Sie teilen die Tempora in ‚bestimmte‘ und ‚unbestimmte‘ ein,

51) Vgl. dazu M. HEIDEGGER, aaO, S. 69: „Besinnung ist der Mut, die Wahrheit der eigenen Voraussetzungen und den Raum der eigen Ziele zum Fragwürdigsten zu machen“.

je nachdem diese zum Ausdruck bringen, dass eine Handlung durativ oder abgeschlossen ist, oder nicht ...“ Die Zeitstufen werden durch Aktionsarten ausgedrückt. „Wie es dazu gekommen ist, ergibt sich wie ich schon in meinem Vortrage ‚Stoa und Semitismus‘, Neue Jahrbücher, 1926, S. 259, gesagt habe, sofort, wenn wir an das Semitische denken“. — Es ist hier an die Unterscheidung von Perfekt und Imperfekt in der hebräischen Grammatik als abgeschlossene und andauernde Zeitbestimmung gedacht. — (op. cit. S. 177) „Ohne Zweifel hat hier die Stoa semitisches Sprachempfinden in die Auffassung des griechischen Sprachbaus eingetragen“ (op. cit. S. 178). Dass diese grammatischen Bestimmungen eine entsprechende Philosophie voraussetzen, zeigt das Zitat: Chrysipp „erklärte die Zeit nämlich für ein Kontinuum von unendlicher Teilbarkeit und folgerte daraus, in strengem Sinne dürften wir gar nicht von einem punktuellen Jetzt reden. Denn bei schärferem Beobachten trete dieses Jetzt stets in ein ‚War‘ und ein ‚Wird‘ auseinander. Alle drei Zeitstufen fließen für dieses Empfinden ineinander, und den einzigen Einschnitt erlebt man, wenn eine Handlung zum Abschluss gelangt ist. Es ist nicht nur ein verschiedenes Sprachempfinden, sondern auch ein anderes Zeitgefühl, das aus der stoischen Tempuslehre zu uns spricht“ (op. cit. S. 178). Dasselbe könnte für die Kasuslehre in analoger Weise gesagt werden (vgl. op. cit. S. 167 f.). — Diese historischen Beobachtungen zeigen überzeugend, dass es keine überzeitliche Sprachtheorie geben kann, sondern dass Sprache von der jeweiligen Seinsauslegung her verstanden werden muss. Man beachte die Nuancierungen innerhalb der stoischen Schultradition, welche Ausdruck in der Sprachauffassung gefunden haben! Dass solche Spracherklärungen auch für unser Verständnis von älteren Texten eine wichtige Rolle spielen, dürfte einsichtig sein.

Im bisherigen Gang unserer Untersuchung haben wir zunächst die Sprachtheorie in der Weise untersucht, dass wir aus der Beurteilung und Erklärung der empirischen Sprache bei Philo auf eine Sprachtheorie schliessen konnten. Wir haben von unseren Beobachtungen aus auf eine dem Sprachverständnis zugehörige Anthropologie und Kosmologie geschlossen, die wir gleichfalls untersuchten. Kosmologie, Anthropologie und Sprachtheorie fanden aber ihre Erklärung von der Logologie her. Dieser Weg schien uns geeignet, weil wir auf diese Weise das Phänomen Sprache bei Philo aus dem Verhältnis von Welt, Mensch und Wort zueinander erklären konnten. Dies führte uns dann weiter zu dem Nachweis, dass Sprache von der spezifischen Seinsauslegung abhängig ist, von welcher aus Welt und Mensch betrachtet werden. Der eingeschlagene Weg

will uns auch aus einem anderen Grunde für sinnvoll erscheinen. Durch die Aufdeckung der Beziehungen zwischen Seinsauslegung, Anthropologie, Kosmologie und Sprachverständnis sind wichtige Anhaltspunkte für die Ermittlung des Sprachverständnisses anderer mit Philo gleichzeitiger Verfasser gegeben, die selbst keine Sprachtheorie eigens entwickelten.

c) Die Erkenntnistheorie

Dem innerweltlichen Erkennen und Sprachschaffen geht ein ideelles Erkennen und Sprachwerden voraus

Die dargestellte kataleptische, an den sichtbaren Phänomenen orientierte Erkenntnistheorie und die daraus folgende Sprachtheorie haben ihre Parallele und bestätigende Ergänzung in der ideellen Erkenntnistheorie und der daraus folgenden Lehre vom „inneren logos“, aus welchem der „äussere logos“ hervorgeht. Die eine Erkenntnis spielt sich im Endlichen, die andere im Unendlichen ab. Zwischen Unendlichem und Endlichem befindet sich ein Sprung, den wir oben schon als ontologischen Sprung des „logos“, als Unterschied zwischen Sein und Seiendem darstellten. Das innerweltliche Erkennen versucht, den Sprung zu überwinden, indem es immer Neues aus dem ewigen Sein in der Sphäre der Endlichkeit begreifen will. Umgekehrt wird Erkennen auf diese Weise zur Überwindung des Sprungs von der Endlichkeit her, sie wird Mittel des Aufstiegs zu Gott. Sprache ist dabei Ausdruck dieses Mittels und Manifestation des dem Sein Gemässen.

Die Theorie vom ideellen Erkennen schildert Philo in folgender Weise. Mit der Zahl Sieben, welche die Zahl der Vollkommenheit ist, wird in der Vorschöpfung der τέλειος λόγος geschaffen¹. Der „vollkommene logos“ unterscheidet sich vom „logos“ im endlichen Seienden und steht diesem gegenüber. Der „vollkommene logos“ gehört dem unendlichen, zeitlosen Sein an, „denn ohne Zeitgrenzen wird das Werdende durch seinen Urheber geschaffen“¹. Alle Wesenheiten der Welt sind im „vollkommenen logos“ vorhanden. Denn der „teleios logos“, der mit dem göttlichen „logos“ (τοῦ θεοῦ λόγος) gleichgesetzt wird, heisst auch „Buch“ (βιβλίον), weil in ihm die Wesenheiten (συστάσεις) alles Seienden niedergeschrieben (ἐγγράφεισθαι) und eingegraben (ἐγχαραττεσθαι) sind¹. An diesem „voll-

1) Leg. all. I, §§ 20 f.

kommenen logos“ orientiert sich der ideelle „nous“, denn jener ist die Quelle (ἀρχή) des ideellen „nous“ (κατὰ τὰς ἰδέας νοῦς). Wo jedoch der „nous“ erkennen will, ist eine „aisthesis“ nötig. Da aber die „aisthesis“ im innerweltlichen Erkennen zweideutig ist und die Ursache eines uneinsgemässen Lebens werden kann, gebraucht Philo diesen Begriff nur mit Vorbehalt: Diese „aisthesis“ kann nur die ideellen Gegenstände wahrnehmen. Der „vollkommene logos“ ist demnach auch der Grund der ideellen „aisthesis“ (κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένη νοητὴ αἴσθησις) ². Der Vorbehalt in der Verwendung des Begriffs „aisthesis“ hat noch einen zweiten, sachgebundenen Grund. Die „aisthesis“ ist eigentlich an innerweltliche, empirische Phänomene gebunden. Diese Phänomene fehlen jedoch in der intelligiblen Welt, weshalb der „nous“ strenggenommen keine Wahrnehmung über die Sinne haben kann. Die Prämisse, dass die „aisthesis“ auch die ideellen Gegenstände wahrnehmen kann, erlaubt die Einführung des Begriffs der ideellen „aisthesis“. Sinneswahrnehmung und Vernunft sind demzufolge beide an der Erkenntnis in der intelligiblen Welt beteiligt. „Die Vernunft trägt nämlich ihre Frucht in dem, was Denken umfasst, die Sinneswahrnehmung in dem, was sinnliches Wahrnehmen ausmacht“ ³. Denken zeitigt den Gedanken (νοητόν), Wahrnehmen die Wahrnehmung oder das Wahrgenommene (αἰσθητόν). Gedanke und Wahrnehmung sind aber beide am „teleios logos“ orientiert, in welchem wie in einem Buch alle Wesenheiten aufbewahrt sind. Diese umfassende Aufbewahrung aller Wesenheiten hat ihre Konkretion im All (πᾶν) ⁴. Deshalb ist der Gegenstand des ideellen Denkens und der Wahrnehmung des „nous“ das All. Dieses All schliesst in sich die Allgemeinheit dessen, was noch werden soll ⁵. Die auf diese Weise entstehenden Allgemeinbegriffe gehören dem „inneren logos“ an.

Das ideelle Denken und Wahrnehmen sind im Hinblick auf die sichtbare Welt noch nicht konkret geworden. Für die Wahrnehmung und das Denken in der sensiblen Welt sind die Potenzialität vorgebildete Strukturen, die im Unendlichen ruhen und noch nicht innerweltlich realisiert sind. Als ideelle Unendlichkeit haben der „nous“ und die „aisthesis“ einen Vorsprung vor dem im konkreten Seienden stattfindenden Denken und Wahrnehmen, weil sie Vorbild (ἀρχέτυπος), Grundform (παράδειγμα)

2) Leg. all. I, §§ 19 f.

3) Op. cit., § 22.

4) Op. cit., § 23.

5) Op. cit., § 24.

und Siegel (σφραγίς) für das Denken und Wahrnehmen im Endlichen (τὰ ἐπὶ μέρους) sind. Bevor der endliche, am Einzelnen orientierte Gedanke (τὸ ἐπὶ μέρους νοητόν) entsteht, war schon der unendliche, allgemeine Gedanke (τὸ γενικὸν νοητόν), nach dessen Teilhabe alle anderen ihre Namen erhielten (ὀνόμασται). Bevor der endliche, innerweltliche Wahrnehmungsgegenstand (τὸ κατὰ μέρος αἰσθητόν) entsteht, war schon der unendliche, allgemeine (γενικόν) nach dessen Wesensteilhaftigkeit die anderen geschaffen wurden (γένονε)⁶. Die Entstehung der Namen der innerweltlichen Phänomene richtet sich also nach der Massgabe der unendlichen Welt. Der „innere logos“ bestimmt den „äusseren logos“. Insofern der „innere logos“ am ideellen „Buch“ orientiert ist, hat das Buch, in dem der „äussere logos“ in der Welt aufgeschrieben wird, sein Vorbild im Himmel. Die Entstehung der innerweltlichen Dinge wird von den allgemeinen Ideen abgeleitet.

Die Überwindung des Sprungs zwischen ideellem Erkennen und Sprachwerden und innerweltlichem Erkennen und Sprachschaffen geschieht durch die Schöpfungstat Gottes

Dieses im Unendlichen ruhende System kann aber aus sich nicht wirken, es bedarf des Anstosses und der Konkretisierung durch Gott. Der konkrete Erkenntnisvorgang ist auf diese Weise an die alttestamentliche Schöpfungslehre gebunden, er funktioniert nicht aus sich heraus, bevor nicht Gott die sichtbare Welt geschaffen hat. Der „nous“ kann erst arbeiten, wenn Gott den Sinnen Wahrnehmungsgegenstände zukommen lässt. „Denn er selbst ist unfähig, aus eigener Kraft zu wirken, wenn nicht der Urheber [aller Dinge] auf den Gesichtssinn die Farben regnen und auf-tropfen lässt, auf das Gehör die Schalleindrücke, auf den Geschmack die Säfte und auf die anderen Sinne die entsprechenden Reize“⁷. Dies alles geschieht mit der Erschaffung der sichtbaren Welt, ohne die der ideelle „nous“ nicht zum konkreten werden und nicht eigentlich erkenntnis-mässig wirken kann. Daraus folgt, dass die Vernunft des erkennenden und sprachschaffenden Menschen erst durch die Schöpfung Gottes aktiviert werden kann (vgl. S. 61). Die Schöpfungstat Gottes ermöglicht die Konkretisierung des ideellen Erkenntnisvorganges.

6) Op. cit., § 22.

7) Leg. all. I, § 25.

Die im ideellen Erkenntnisvorgang vorbereiteten Kräfte der „aisthesis“ und des „nous“ verbinden sich im innerweltlichen Erkenntnisvorgang zur gemeinsamen Aktion

Ist aber die ideelle Erkenntnis- und Wahrnehmungsmöglichkeit durch die Schöpfung Gottes aktiviert und konkreter Erkenntnis- und Wahrnehmungsvorgang geworden, dann bilden sie in Wechselwirkung die noetische und sensible Fähigkeit des Menschen. „Beachte nun, wie kettenartig die Kräfte des lebenden Wesens miteinander in Wechselwirkung stehen“ ⁸. Der „nous“ bildet die äusserste Rechte dieser Kette, die „aisthesis“ ist als Vermittlungsorgan die Mitte und der Wahrnehmungsgegenstand die äusserste Linke. Dieser Synergismus des sinnlichen Wahrnehmens und geistigen Verstehens, wie er z. B. beim weisen Adam vorhanden ist, sieht folgendermassen aus: Der Verstehenstrieb (ὁρμή) wird vom „nous“ in Richtung auf die „aisthesis“ in Bewegung gesetzt. Mit seiner Hilfe erstreckt sich der ausdehnungsfähige „nous“ durch die „aisthesis“ hindurch, setzt sich mit dem Gegenstand (ὑποκείμενον) in Berührung und bewegt sich zu ihm hin, „voll Sehnsucht, bei ihm anzulangen und ihn zu erfassen“ ⁹. Die „phantasia“ handelt nun entgegengesetzt zur „horme“. Sie ist ein Geschwister zum Verstehenstrieb und trägt die Aussenwelt durch Vermittlung der „aisthesis“ dem „nous“ zu ⁹.

Im ekstatischen Erkenntnisvorgang wirkt der „logos“ unvermittelt im Menschen, der „nous“ wird gegenüber dem „logos“ passiv und die „aisthesis“ wird ganz ausgeschaltet

Wie nun der „nous“ auf die oben geschilderte Weise in Bewegung gerät und erfassen kann (συλλαβεῖν), ist er in seiner tätigen Funktion als geistiges Erkennen (διάνοια) befähigt, die „physis“ der Körper und Gegenstände zu begreifen (καταλαμβάνειν) ¹⁰. In dieser kataleptischen Erkenntnis ist der „nous“ aktiv. Philo kennt aber auch eine Weise der Erkenntnis, bei der der „nous“ passiv wird und sich selbst zur Ruhe begibt. Bei dieser Erkenntnis wird der „teleios logos“ als „hieros logos“ selbst aktiv und redet durch den Menschen. Dies ist die eigentliche Prophetie, welche das Sein ohne Vermittlung der Phänomenalität des Seienden ausspricht und

8) Leg. all. I, § 28.

9) Leg. all. I, § 30.

10) Quod deus im., §§ 45 f.

zur Sprache bringt. Der Prophet gerät dabei in Ekstase (ἔκστασις), die aber von jeder stimulierten¹¹, psychisch-erregten¹², benommenen¹³ Ekstase unterschieden werden muss. Sie ist das Pathos des Inspirierten (ἐνθουσιῶντος) und Gottbesessenen¹⁴. Die prophetische Ekstase ist ein Herausstehen aus dem normalen Erkenntnisvollzug und eine direkte Begegnung mit dem Sein.

Durch den beschriebenen Unterschied im Erkenntnisvorgang entstehen ein immanenter und ein transzendenter Erkenntnisvorgang. Beim immanenten sendet der „nous“ die erkenntnismässigen Strahlen (νοητὰς ἀγὰς) aus und begreift die Dinge auf Grund der Kataleptese (διὰ τῶν καταλήψεων). Der Erkenntnisvorgang untersteht der Aktivität des Menschen: Der Mensch ist in sich selbst, aber nicht besessen¹⁵. Anders verläuft der transzendente Erkenntnisvorgang: Wenn der „nous“ zur Ruhe kommt (δύσιν), dann kann ihn die göttliche Besessenheit (ἐνθεὸς κατακωχή) und Verzückung (μανία) befallen, wenn nicht die Sinne die Oberhand gewinnen. „Solange das göttliche Licht leuchtet, ruht das menschliche. Solange das göttliche Licht ruht, erhebt sich das menschliche“. Diese Wechselwirkung im prophetischen Erkennen wird durch ein Bild beschrieben: Der „nous“ wird aus seinem Hause vertrieben, wenn der göttliche Geist ankommt. Wenn dieser jedoch fortgeht, zieht der „nous“ in sein Haus zurück. Sterbliches und Unsterbliches können nicht zusammen in einem Hause wohnen. Wenn jedoch der „logismos“ zur Ruhe geht, bewirken sein Ruhen und die dieses umgebende Dunkelheit Ekstase und inspirierte Verzückung¹⁶.

Die direkte, ekstatische Erkenntnis kann zur Sprache gebracht werden

Die Eingebungen des Propheten können zur Sprache gebracht werden. Es gibt nämlich nicht nur ungesprochene prophetische Eingebungen, die ihren Empfänger als Propheten ausweisen, sondern diese Eingebungen sind „auch als Gesprochenes verschriftlicht in den heiligen Büchern auf-

11) Quis rer. div. her., § 250.

12) Quis rer. div. her., § 251.

13) Quis rer. div. her., § 257.

14) Quis rer. div. her., § 258.

15) Quis rer. div. her., §§ 263/264.

16) Quis rer. div. her., §§ 264 f.

geschrieben“¹⁷. Durch den Propheten oder Weisen als verlaublichem Organ Gottes (ὄργανον θεοῦ ἡγχείον), als einem, der unsichtbar von Gott die Sprache zum Tönen (χορούμενον) und zum Klingen (πληττόμενον) gebracht kriegt, wird solche reine Sprache des Seins geschaffen. „Denn der Prophet sagt nichts Eigenes, sondern alles Gesagte ist das Echo eines anderen“¹⁸. „Denn in der Tat, selbst wenn der Prophet eigens zu sprechen scheint (λέγειν), ist er in Wahrheit doch in Ruhe, und seine Sprachorgane (ὄργανα φωνητηρία), Mund und Zunge, formt ein anderer, um seinen Willen zu zeigen. Durch eine unsichtbare und überaus musikalische Technik schafft der Andere diesen Wohlklang (εὐῆχα) und diese Harmonie des Alls (παναρμόνια) und die Fülle aller Symphonie (γέμοντα συμφωνίας τῆς πάσης)“¹⁹. Auf diese Weise bekommt die Sprache ihre echtste Gestalt. Kein Fehler in der Funktion des menschlichen Erkennens kann mehr unterlaufen, weil sich das Sein selbst in die Sprache gibt. Es formt die Sprache, es schafft die „Logik“ der Sprache nach der Massgabe der ewigen Harmonie (vgl. S. 121) und bringt den Sprachschöpfungsvorgang in idealer Weise zustande. Trotzdem ist die so entstandene Sprache nicht Wort Gottes, sondern durch Vermittlung des Propheten entstanden (vgl. S. 22). Jedem guten Mann bezeugt (μαρτυρεῖ) der „hieros logos“ die Propheten-gabe²⁰, d. h., durch jeden guten Mann redet der „hieros logos“ unvermittelt.

Die direkte, durch Eingebung vermittelte Erkenntnis und ihre Versprachlichung verhalten sich analog und als korrektive zur indirekten, durch Erforschung der Phänomene gewonnene Erkenntnis und Versprachlichung

Leipoldt/Morenz²¹ verstehen unter „hieros logos“ die Heilige Schrift oder das heilige Wort in ihrer geschriebenen Form, wie sie im Gottesdienst verlesen werden. Zwar kann der „hieros logos“ auch zum schriftlichen Sprachzeugnis werden, dann wird er aber in solcher Gestalt γράμμα ῥητόν genannt. Der „hieros logos“ ist ursprünglich mit dem „teleios logos“ identisch, aus welchem sich das Sein schlechthin auslegt. Diese beiden „logoi“ müssen dann weiter mit dem gestaltenden, differenzierenden und

17) Quis rer. div. her., § 258: ἀλλὰ καὶ γράμμα ῥητόν ἐστολητευμένον ἐν ἱεραῖς βίβλοις.

18) Quis rer. div. her., § 259.

19) Quis rer. div. her., § 266.

20) Quis rer. div. her., § 259.

21) LEIPOLDT/MORENZ, aaO, S. 37.

bindenden „logos“ (vgl. S. 106 ff.) identisch sein. Der prophetische Erkenntnisvorgang ist demzufolge die zum kataleptischen Erkennen analoge Weise des Erkennens, allein dass die erste den Menschen beinahe ganz ausschliesst und der Seinsauslegung ihren Lauf gibt, während die zweite das Sein vermittelt immanenter Grössen in Erfahrung bringen muss, wobei jedoch die immanenten Grössen im idealen Erkenntnisvollzug die reinste Beschaffenheit und Erscheinungskraft haben. Das Objekt des Erkennens ist in beiden Fällen das Sein; das eine Mal gibt sich das Sein unvermittelt und direkt, das andere Mal durch die Vermittlung des von ihm geformten und erhaltenen Seienden zu erkennen. Die unfehlbarere Erkenntnis ist die direkte, deshalb ist auch die prophetische Sprache graduell immer echter. Die Echtheit der nicht prophetischen Sprache bemisst sich an der Reinheit des kataleptischen, indirekten Erkenntnisvollzuges. Deshalb hat die Sprache, die durch die kataleptische Erkenntnisweise entstanden ist, immer ein gutes Korrektivum an der Sprache der Propheten.

*Zum „inneren logos“ muss die verlautebarte Sprache,
der „äussere logos“ hinzukommen*

Wir sagten oben, dass für Philo Erkenntnis die Überwindung des ontologischen Sprungs bedeute. Das prophetische Erkennen geschieht durch Offenbarung des Seins selbst, wobei der ontologische Sprung von der Seite des Seins aus direkt überwunden wird. Das innerweltliche Erkennen vollzieht sich durch die aktive Erforschung des Seienden auf seine Bezogenheit zum Sein hin, wobei der Mensch selbst den ontologischen Sprung zu überwinden sucht. Diesem Sachverhalt scheint die Lehre vom „inneren und äusseren logos“ zu entsprechen. Der „innere logos“ erforscht die Massgabe des Seins, wie sie sowohl indirekt als auch direkt erfahrbar sind. Er versucht, das himmlische Buch zu lesen und aus den innerweltlichen Phänomenen Erkenntnis zu gewinnen. Damit hat der „innere logos“ seinen Sitz in der Nähe des „hieros logos“. Der „äussere logos“ bringt die Erkenntnis, welche auf solche doppelte Weise entstanden ist, zu Wort und veranschaulicht sie, so dass sie im konkreten, gesprochenen oder geschriebenen Wort vorhanden ist.

„Ἐνδιάθετος und προφορικός sind offenbar als Komplementärbegriffe konzipiert²². Προφορικός ist eindeutig ὁ λόγος ὃς προφέρεται, der Dol-

22) M. POHLENZ führt zu dieser Unterscheidung folgendes aus: „Die Termini wie die Lehre sind der alten Stoa fremd“ (Stoa II, S. 21). Die begriffsgeschichtliche Unterscheidung muss auf den Streit zwischen der Stoa und der Akademie des Kar-

metsch des inneren Logos, aus dem er wie aus einer Quelle fließt (vgl. De somn. I, 29). Den Sinn des Wortes erläutert Philon gern durch κατὰ διάνοιαν λόγος oder ähnliche Wendungen²³. Der eine „logos“ ist also der erkennende, der andere der sprechende und mitteilende „logos“. Nach Philo kann der eine nicht ohne den anderen sein. Er zeigt ihre Zusammengehörigkeit am Beispiel von Kain und Abel und von Moses und Aharon. Beide Beispiele bringen wir im nächsten Abschnitt.

Zunächst bringt Philo eine grundsätzliche Betrachtung darüber, dass beide „logoi“ zusammengehören. Der gesegnete, weise Mensch verfügt über den erkennenden und aussagenden „logos“ in gleicher Weise, weil die Etymologie des Wortes Segen (εὐλογία) dies besagt. Philo etymologisiert das Wort „Segen“, indem er es in die Bestandteile εὖ und λόγος zerlegt. Das „gut“ bezieht er auf den guten Menschen, der im Gehorsam

neades zurückgeführt werden, ob Tiere Vernünftigkeit haben oder nicht (Begründung, S. 191). „Diese Lehre, die in der Kaiserzeit ungeheure Verbreitung gefunden und namentlich auf die theologische Spekulation eingewirkt hat, ist erst in der Zeit aufgekomen, als die Akademie des Karneades mit den Stoikern heftig über die Frage stritt, ob auch bei den Tieren ein Logos, Sprache und Denken, anzuerkennen sei. Die Lehre ist aus den Voraussetzungen der alten Stoa entwickelt, war aber im Keime auch bei Plato und Aristoteles vorhanden, und es ist keineswegs sicher, ob zuerst die Stoiker oder ihre Gegner diese Scheidung als gemeinsame Ebene für den Streit festlegten“ (Stoa I, S. 39). So war etwa die Ansicht des Poseidonios zum Problem folgendermassen: „Auch vom Wiehern des Pferdes führte für ihn eine allmähliche Stufenfolge über die nachahmenden Laute des Papageis bis zur Sprache des Menschen, die als ‚logos prophorikos‘ dem Denken als Organ dient, um sich mit den Artgenossen zu verständigen. Und doch ist der menschliche Logos von der tierischen Intelligenz nicht nur graduell verschieden. Wir mögen den Wabenbau der Bienen und das Netz der Spinnen bewundern, die keine menschliche Kunst übertrifft; aber Erzeugnisse einer wirklichen Kunst sind sie nicht. Denn die Kunst ist ein System, das sich auf der Kombination von Einzelerkenntnissen aufbaut. System ist aber nicht denkbar ohne Zahl und Mass, und Zahl und Mass kennt nur der die Einzelbeobachtungen verknüpfende Logos; dem Tiere ist dieses Gebiet verschlossen“ (Stoa I, S. 227). Das Tier hat also nicht am „logos“ teil, deshalb besitzt es auch keinen „inneren logos“. Obwohl nun seine tierische Sprache der menschlichen Sprache ähnlich ist und auch ähnliche Aufgaben erfüllt, besitzt das Tier keine eigentliche Sprache. Weil dem Tier der „innere logos“ fehlt, ist seine Sprache auch nur eine „Gleich als ob-Sprache“ (Stoa II, S. 23). Aus dieser Diskussion hat die Unterscheidung Eingang in die hell.-jüdische Theologie gefunden. „So oft nun aber auch Philon auf die beiden Logoi zu sprechen kommt, führt er sie doch niemals auf eine bestimmte Schule zurück. Die Lehre ist für ihn ein Allgemeingut der Bildung, das ihm ein willkommenes Hilfsmittel für seine Exegese bietet . . .“ (Begründung, S. 191).

23) M. POHLENZ, Begründung, aaO, S. 193.

gegen die Gesetze des Seins lebt. „Logos“ weist auf den Vorgang des Erkennens und der Versprachlichung des Erkannten hin, über welche beide der gute Mensch verfügt. Ist ein Mensch also gesegnet, dann führt er ein seinsgemässes Dasein, welches an der Erkenntnis des Seins teilhat und diese auch zur Sprache bringen kann. Deshalb versteht Philo die Wendung „und ich werde dich segnen“ (καὶ εὐλογήσω σε) als „ich werde dir einen ‚löblichen logos‘ schenken“²⁴. „Der Logos aber gleicht entweder einer Quelle oder einem Abfluss, und zwar einer Quelle der, der im Gedanken seinen Ursprung hat, einem Abfluss aber der, der durch den Mund und Zunge vorgetragen wird“²⁵. Von den beiden „logoi“, die gemeinsam dem Gesegneten zukommen, hat der „innere“ also seinen Sitz in der Vernunft und am Gedanken. Dort sammelt er wie eine Quelle die Erkenntnis. Er steht in enger Beziehung zum „hieros und teleios logos“, so dass er einerseits an der ekstatischen Erkenntnis ohne Vermittlung der Phänomene und andererseits an der indirekten, durch die Phänomene vermittelten Erkenntnis teilhat. Im Hinblick auf den „inneren logos“ sind beide Erkenntnisweisen analog. In beiden Erkenntnisvorgängen herrscht der allgemeine „logos“, der einerseits die direkte Seinserkenntnis vermittelt und andererseits die Phänomene der Welt geschaffen hat und in ihrer Gestaltung erhält.

Der wie eine Quelle aufnehmende und speichernde „logos“ muss sich aber mitteilen, er muss ausfliessen. Er „is called ‚reason‘, while utterance by mouth and tongue is like its outflow, and is called ‚speech‘“²⁶. Das vom „inneren logos“ Erkannte will als Sprache ausfliessen und sich mitteilen. Zu diesem Zweck bedarf er des „äusseren logos“. Dieser muss aber richtig geschult (παιδεία) sein, „denn viele haben zwar gute Gedanken (λογίζονται)“, d. h. sie kennen sich in den Massgaben des logos“ aus, „werden aber vom Wort, das ihnen ein schlechter Hermeneut (ἑρμηνεύς) ist, im Stich gelassen“. Ihnen fehlt das Mittel der Hermeneutik, die Sprache. Dagegen verfügen die Sophisten anscheinend über eine gute Technik der Sprache, ohne jedoch mit dem „inneren logos“ verbunden zu sein. Dies ist wertlos, weil damit nicht das Sein zur Sprache kommt, sondern nur eine Scheinsprache, die mit der Gleich als ob-Sprache“ (vgl. S. 131, Anm. 22) wegen der fehlenden „Logik“ vergleichbar ist. „Denn bei ihnen ist der Gedanke von den Musen verlassen, gar wohl lautend dagegen ist, was sie

24) De migr. Abr., § 70.

25) De migr. Abr., § 71.

26) De migr. Abr., § 71 in der freien und paraphrasierenden Übersetzung von Colson.

mit ihren Stimmorganen aussprechen“ (vgl. auch S. 70). Fehlendes Sprachvermögen ist genauso wertlos wie die unseinsgemässe Sprache, weil in beiden Fällen der „innere und äussere logos“ auseinanderfallen, so dass die Sprache entweder fehlt oder wirkungslos ist²⁷. Dagegen ist der von Gott Gesegnete so gut geschult, dass er den „inneren“ wie den „äusseren logos“ besitzt. Deshalb kann er das Beste denken und das Bestgedachte vorzüglich mitteilen (ἐξαγγέλλειν)²⁸. Die für den guten Sprachgelehrten geltende Regel lautet deshalb: „Die Vollkommenheit liegt in beidem, im sauberen Auffinden der Gedanken und im strauchellosen Versprachlichen des Gefundenen“²⁹.

Der „innere logos“ ist die Kraft des Erkennens und gleichzeitig die unausgesprochene Erkenntnis selbst. Er umfasst den Vorgang des Gewahrwerdens, bei dem die seinsgemässe Wirklichkeit wahrgenommen wird. Kommen Einzelerkenntnisse auf ihn zu, so hat er wie eine Quelle einen sammelnden, das Einzelne zum Ganzen kombinierenden Charakter. Er sieht das vom Sein Erkennbare im Zusammenhang, weil alles auf ihn Zukommende letztlich aus der Einheit des Seins stammt. Die Nähe zum Sein und die Schau des Seins kennzeichnen ihn, so dass die Massgabe des Seins auf ihn übergehen kann. Man könnte ihn die Vision des Menschen nennen, insofern er schaut und das Erschaute als Einheit in sich birgt. Man könnte den Begriff mit Vorstellung oder Intuition in unsere Begriffswelt übersetzen, wenn man voraussetzt, dass in der Vorstellung die Wirklichkeit sich der Vernunft vorstellt, um begriffen und in Worte gebracht zu werden, und wenn man annimmt, dass mit der Intuition die inneren Verhältnisse eines Sachverhaltes erschaut werden. Bei diesen Deutungsversuchen muss jedoch vorausgesetzt und berücksichtigt werden, dass es sich um einen Komplementärbegriff handelt. Der „innere logos“ hat in der verlautebarten Sprache sein Gegenüber. Die Übertragung als Vision, Vorstellung und Intuition hat nur dann etwas für sich, wenn das Gefälle des „inneren logos“ auf die Sprachwerdung hin beachtet wird. Die Vision, Vorstellung und Intuition sind Vorstufen der Versprachlichung. Begreift man das Gesprochene als das Gesagte, dann wäre der „innere logos“ das zum lauten Sagen Drängende, das noch nicht Gesagte und in diesem Sinne das Ungesagte. Die Negation im „Ungesagten“ wäre keine absolute, sondern me-ontisch zu verstehen.

27) De migr. Abr., § 72.

28) De migr. Abr., § 73.

29) De migr. Abr., § 73.

Wir versuchen, den „inneren logos“ mit dem, was M. Heidegger³⁰ als das „anfängliche Denken“ bezeichnet, zusammenzusehen. „Das anfängliche Denken ist der Widerhall der Gunst des Seins“. Soweit könnte man auch vom „inneren logos“ behaupten, dass er „der Widerhall der Gunst des Seins“ ist, insofern er in der Nähe des Seins seinen Sitz hat und vom Sein aus aktiviert wird. Auch der weitere Text könnte mit dem, was Philo den „inneren logos“ benennt, zusammengesehen werden: „Dieser Widerhall ist die menschliche Antwort auf das Wort der lautlosen Stimme des Seins“. Der „innere logos“ beantwortet das sich auslegende Sein, insofern er dessen Strukturen in sich aufnimmt und weiter in das verlaubliche Wort leitet. Von hier aus würde auch der folgende Satz zutreffen: „Die Antwort des Denkens ist der Ursprung des menschlichen Wortes, welches Wort erst die Sprache als die Verlautbarung des Wortes in die Wörter entstehen lässt“. Soweit liegt eine Entsprechung zwischen beiden Denkern vor. Im weiteren zeigt sich aber der Unterschied. Heidegger sagt: „Das Denken, gehorsam der Stimme des Seins, sucht diesem das Wort, aus dem die Wahrheit des Seins zur Sprache kommt“. Und H. Ott³¹ interpretiert: „Diese Antwort ist die Sprache, das Wort“. Zunächst ist mit dieser Ausweitung des Bereichs der Antwort auf die Sprache der Rahmen des „inneren logos“ bei Philo überschritten. Die Sprache gehört zum Bereich des „äusseren logos“. Doch stellt dieser Übergriff vom „inneren“ zum „äusseren logos“ nicht eine schwerwiegende Differenz dar, da beide Begriffe ja auch bei Philo als Komplementärbegriffe fließend sind. Wichtiger scheint jedoch der Unterschied zu sein, dass sich bei Heidegger das Denken und Sein als gleichrangige Grössen gegenüberstehen: „Das Denken sucht diesem das Wort“. Für Philo würde sich das Sein durch das Denken hindurch selbst seinen Weg und damit sein ihm zugehöriges Wort suchen. Streng genommen würde das Sein sich nicht ein Wort suchen, sondern selbst schaffen. D. h. Denken und Sein sind bei Philo nicht gleichrangige Grössen, sondern das Sein nimmt das Denken in seinen Dienst. So ist auch bei Philo die „lautlose Stimme des Seins“ nicht in der Fragwürdigkeit verstanden wie bei Heidegger, sondern als die Stimme, die auf das Hören des fortgeschrittenen Menschen wartet. Das Ungesagte ist für Philo deshalb auch das Noch-nicht-Gesagte. Im Grunde bringt das zur Sprache gebrachte Ungesagte bei Philo das, was der Weise immer schon wusste, hervor.

30) M. HEIDEGGER, Was ist Metaphysik?, Nachwort, S. 44 ff.

31) HEINRICH OTT, Denken und Sein, 1959, S. 170.

Zwei biblische Beispiele beweisen die Zusammengehörigkeit des „inneren und äusseren logos“

Als erstes biblisches Beispiel für die Zusammengehörigkeit von „innerem und äusserem logos“ bringt Philo die Geschichte von Kain und Abel. Obwohl Abel mit einer fehlerlosen „dianoia“ ausgestattet ist, überwindet ihn Kain durch seine Redetechnik. Ein Beweis dafür, dass der „innere logos“ ohne die Sprache machtlos ist. Ein Beweis weiter, dass die Sprache an sich Macht hat. Und Philo schliesst daraus, dass Abel nicht auf den Angriff Kains hätte eintreten sollen, bevor er nicht die Technik der verlaublichen Sprache erlernt hatte³².

Das zweite Beispiel ist die Geschichte von Moses und Aharon. Moses muss sich auch der Notwendigkeit der guten Versprachlichung des vom „inneren logos“ Erkannten bemühen, weil er sich sonst gegen die ägyptischen Sophisten nicht durchsetzen kann. Anfangs verschmäht er dieses wohlklingende Scheinwissen, weil er ja „durch die unsterblichen Gedankengänge der Erkenntnis und Weisheit selbst in der Wahrheit erleuchtet zu werden begann“³³. Trotz dieser prophetischen Erkenntnis muss er sich aber mit der Schau der innerweltlichen Dinge und der Sprache abgeben, „um die Sophisten zu übertreffen, die den Lügenschein der Fabeln höher schätzen als die klare Erkenntnis der Wahrheit“³³. Der Sieg über die Sophisten muss also über die Sprache errungen werden (vgl. dazu S. 74 ff.). Die Sprache ist das Mittel, welches sich gegenüber der Verlautbarung eines Scheinwissens durchsetzen kann. Fabeln und Mythen gehören zur Sprache, die aus einem Scheinwissen resultiert. Die Fabel und der Mythos gehören demnach der uneigentlichen Sprache an. Wenn Moses sich mit diesen auseinandersetzen muss, braucht er die Hilfe des „prophorikos logos“, der Sprache³⁴. „Deshalb wird ihm befohlen, den Aharon, den Logos als Rede, mitzunehmen“. Moses und Aharon sind Brüder. „Da nämlich das eine Wesen des ‚logos‘ beider Mutter ist, müssen die Erzeugnisse Brüder sein“. Erkennen und Reden entstammen einem „logos“. Wobei der „dianoia“ das Verstehen, der „prophora“ das Sagen (λαλεῖν) zufällt. „Da der ‚nous‘ die Gedanken, die er in sich aufspeichert, nicht alleine mitteilen (ἀπαγγεῖλαι) kann, bedient er sich des ihm nahestehenden Hermeneuten, der Sprache (ἐρμηνεύς λόγος), um das zu offenbaren, was auf ihn gewirkt hat“³⁵.

32) De migr. Abr., § 74.

33) De migr. Abr., § 76.

34) De migr. Abr., § 77.

35) De migr. Abr., § 78.

Auf diese Weise wird die Sprache der Mittler der Seinsauslegung, hermeneutisches oder revelatorisches Mittel.

Die Klarheit der Sprache hängt von der Klarheit des „inneren logos“ ab

Der Wirkungsbereich des „inneren und äusseren logos“ ist die Spanne zwischen Erkennen, Erkanntem und Versprachlichung oder zwischen Denken, Gedanke und Wort. Denn vom allgemeinen Gedanken, welcher die Frucht des ursprünglichen Denkens ist, haben alle anderen Gedanken ihre Namen (vgl. S. 127). Zwischen dem allgemeinen Gedanken und dem einzelnen, innerweltlichen Gedanken liegt der Schöpfungsakt Gottes (vgl. S. 127). Wenn der „innere logos“ die einzelnen Gedanken aufnimmt, ist die Schöpfungstat Gottes vorausgesetzt. Liest der „innere logos“ aber im himmlischen Buch und hat so am allgemeinen Gedanken teil, wird in gewisser Weise der Schöpfungsakt Gottes überflüssig. Der Bereich des „inneren und äusseren logos“ würde sich demnach vom Unendlichen bis zum Endlichen erstrecken³⁶. Die Sprache könnte in diesem Fall das unendliche Sein ansagen, wie Philo es bei der prophetischen Sprache voraussetzt (vgl. S. 128 f.).

Hat der „innere logos“ einen Gedanken gefasst, dann kommt ihm die Sprache durch „Bezeichnung mit Zeit- und Dingwörtern (ῥήματα καὶ ὀνόματα) entgegen und prägt das Ungezeichnete (χαράττει τὰ ἄσημα), so dass es Gezeichnetes (ἐπίσημα)“ wird. Die Versprachlichung ist also ein formgebender Akt, der mit der Formung der Materie in der Schöpfung zusammengesehen werden könnte. Diese Sicht der Versprachlichung setzt voraus, dass die Sprache von sich aus schon die Strukturen hat, welche dem offenbaren Sein entsprechen. Woher hat aber die Sprache diese Strukturen? Die Sprache ist auf die Klarheit des vom „inneren logos“ Geschauten angewiesen. Sie freut sich, „wenn der Gedanke nicht dunkel bleibt, weil sie bei klarem Gedanken sich leicht und sicher ausdrücken kann und so an passenden (κύριος), treffenden (εὐθύβολος) und höchst kennzeichnenden (γεμόντων πολλῆς ἐμφάσεως εὐπόρων) Ausdrücken Überfluss hat.

36) M. HEINZE, aaO, S. 232 f., hat das Verhältnis von „innerem und äusserem logos“ wie das von Vorbild und Abbild sehen wollen. ZELLER, Die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwicklung, III 2, 1923, S. 327, und J. HOROVITZ, aaO, S. 103, A. 4 u. 5, haben dies bestritten. Für die Sprache aus dem direkten Erkenntnisvorgang hätte die These Heinzes ein gewisses Recht, für die Sprache aus dem indirekten Erkenntnisvorgang jedoch nicht, weil die Vorbilder dem „inneren logos“ ja schon vorgegeben sind.

Wenn aber die Gedanken irgendwie unklar sind, so tappt sie im Leeren, strauchelt und erleidet einen so schweren Sturz, dass sie sich nicht mehr aufrichten kann“³⁷. Diese Ausführungen könnten besagen, dass zu einem eindeutigen Wort ein klarer Gedanke gehört. Jeder Gedanke fände so ein in der Sprache verfügbares Wort. Damit bestände zwischen Denken und Sprache ein analoges Verhältnis. Gegen ein solches analogisches Sprachverständnis spricht aber das Bild von Quelle und Ausfluss, das Philo anwendet, um das Verhältnis von „innerem und äusserem logos“ zu kennzeichnen. Wie das Wasser Quelle und Ausfluss in Verbindung bringt, so muss auch zwischen „innerem und äusserem logos“ eine Verbindung sein. Dieses Verbindende ist das sich auslegende Sein. Das Sein schafft sich seine Sprache selbst. Von hier aus versteht sich auch die Behauptung Philos, dass bei Unklarheit der Gedanken, d. h. bei einer mangelhaften Seinsauslegung oder beim Fehlen des Seins überhaupt, die Sprache strauchelt. Wenn die Sprache ihre Strukturen ohne Bezug zum Sein verfügbar hätte, brauchte sie nicht zu straucheln. Die Eigentlichkeit der echten Sprache hängt also vom Seinsbezug ab. Echte Sprache steht in dynamischer Relation zum Sein. Dieses Ergebnis wird auch durch das Urteil von M. Pohlenz³⁸ gestützt, der sagt: „Der ‚prophorikos logos‘ des Menschen ist an eine vox articulata, φωνὴ ἑναρθρος gebunden, die ihm ermöglicht, durch scharfe unterschiedliche Gliederung der Laute die einzelnen Dinge zu bezeichnen. Aber das kann sie nur, weil sie von der Dianoia ausgesandt wird, und die Artikulation der Stimme ist nur ein Spiegelbild der entsprechenden Dynamik des inneren Logos“³⁹, der Entfaltung und Gliederung der Dianoia“.

Die Sprache als Mittel der Seinsauslegung ist selbst ein Seiendes

Die Sprache erhält vom Sein, welches sich durch die „dianoia“ über den „inneren logos“ seinen Weg zum „äusseren logos“ sucht, ihre Gestalt und Artikulation. Die Sprache ist Äusserungsform des sich zeigenden und auslegenden Seins. Diese Äusserungsform ist aber wie alle anderen durch den „logos“ vermittelten Formen ein Seiendes (vgl. S. 104). Das Seiende steht graduell unter dem Sein. Deshalb verliert Moses bei seiner propheti-

37) De migr. Abr., §§ 79 f.

38) M. POHLENZ, Die Begründung, S. 194 f.

39) Ähnlich ist in diesem Punkt die Sprachtheorie bei Gregor von Nyssa. Vgl. A. SCHINDLER, aaO, S. 103, der Gregors Sprachtheorie referiert: Die Laute „offenbaren die Bewegung im Geiste“.

schen Eingebung die Stimme. Die Sprache wird schwerzünftig. Dies muss so sein, weil beim Erscheinen des Seins solchem das Vorrecht eingeräumt und das Stimmwerkzeug (φωνητήριον ὄργανον) in Schach gehalten werden muss, damit sich der „logos kata dianoian“ ungehindert artikulieren kann ⁴⁰. Auf diese Weise schafft das Sein in einem Seienden seine Verlautbarung. Weil Sprache aber Seiendes ist, muss sie fernbleiben, wenn das Sein schlechthin (τὸ μόνον ὄν) erscheint. Der Weise kann dem Sein schlechthin nur dann ungestört begegnen, wenn er von der verlautbarten Sprache (γεγωνοῦ λόγου προφορᾶς) getrennt ist und also schweigt ⁴¹.

Die Sprache ist als „hermeneus“ und Herold des Seins das hermeneutische Mittel schlechthin

Da die Sprache nicht von sich aus über ihre Form und Artikulation verfügt, sondern auf die Bewegungen des vom Sein gesteuerten Sinnes angewiesen ist, wird sie selbst zum Herold (κῆρυξ) und Dolmetscher (ἐρμηνεύς) des Seins ⁴². Während der „innere logos“ die Wahrheit, die hinter allem Seienden und im Sein ist, erschaut, führt der „äussere logos“ sie zur Offenbarung (δήλωσις) ⁴³. Wie sich das Sein dem einzelnen Menschen zu erkennen gibt, so gestalten sich dessen Gedanken. Das Wort aber ist die „Offenbarung, durch welche die geheimen Gedanken eines jeden von uns dem anderen bekannt werden“ ⁴⁴. Die Sprache als kommunikative Grösse ist folglich auch Herold und Dolmetscher des Seins und nicht nur Verständigung im oberflächlichen Sinne, sondern Verständigung über das Sein.

M. Heideggers Ausführung über den „logos“ in „Sein und Zeit“ ⁴⁵ trifft m. E. die oben vorgetragene Intention Philos. Heidegger sagt: „λόγος als Rede besagt vielmehr soviel wie δηλοῦν, offenbar machen, wovon in der Rede ‚die Rede‘ ist“. Dies deckt sich mit Philos Sicht, dass in der Sprache der Grund der Sprache, die Wahrheit des Seins, offenbart werden soll. In Anlehnung an Aristoteles, der die Rede als ἀποφαίνεσθαι expliziert, sagt Heidegger: „In der Rede (ἀπόφανσις) soll, wofern sie echt ist, das, *was* geredet ist, *aus* dem, worüber geredet wird, geschöpft sein,

40) Quis rer. div. her., §§ 3 f.

41) De fuga, §§ 90—92.

42) De somn. I, § 29.

43) De vita Mos., §§ 128 f.

44) Spec. leg. IV, § 69.

45) M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, 1957, S. 32 ff.

so dass die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglich macht“. Für Philo ist das, was die Sprache sagt, ebenfalls aus dem geschöpft, worüber die Sprache Mitteilung macht; denn die Sprache teilt Seiendes mit und offenbart die Wahrheit des Seins, wenn das Mitgeteilte überhaupt verstanden wird. Nun sagt aber J. M. Robinson vom Sprachverständnis Heideggers in „Sein und Zeit“: „Wie das Denken wurzelt auch die Sprache im Dasein als dem Ort, wo Sein sich lichtet und seinen Ruf vernehmen lässt“⁴⁶. Er stützt sich dabei auf die Stelle: „Dass jetzt erst Sprache Thema wird, soll anzeigen, dass dieses Phänomen in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des Daseins seine Wurzeln hat“⁴⁷. Wenn Sprache im Dasein ihren Ort der Lichtung des Seins, oder mit Philo gesagt, den Ort ihrer Offenbarung hat, dann will das heissen, dass aus dem Dasein, welches sich als „In-der-Welt-sein“ konstituiert, allein sich die Sprache bildet. D. h. aber mit der Terminologie Philos, dass der „innere logos“ nur an den Phänomenen der Innerweltlichkeit seinen Anhalt hat, während seine direkte Verbindung zum „teleios logos“ nicht bedacht ist, wenn nicht die ekstatische Erkenntnis für Heidegger mit zum Dasein gehören sollte. Deshalb schliesst unseres Erachtens das in „Sein und Zeit“ dargelegte Sprachverständnis die Sprache als Verlautbarung des ekstatisch geschauten Seins im Sinne Philos aus. Nur das hinter dem Seienden befindliche Sein kann nach diesen Ausführungen Heideggers an den genannten Stellen zur Sprache kommen. J. M. Robinson unterscheidet jedoch von der genannten Sicht des frühen Heidegger die des späteren: „Für den späteren Heidegger bedeutet dies jedoch, dass die Sprache nicht der Initiative des Menschen entspringt, sondern die Sprache des Menschen ist dessen Antwort auf den Ruf des Seins“⁴⁸. Wir führten oben S. 134 aus, dass der „innere logos“ und als dessen Ausfluss der „äussere logos“ als die menschliche Antwort auf die „lautlose Stimme des Seins“ oder in der von Robinson verwendeten Formulierung „Antwort auf den Ruf des Seins“ verstanden werden können. Würde unter diesen Ruf des Seins auch die von Philo als Ekstase verstandene Seinsmitteilung fallen, dann würde beim späteren Heidegger die umfassende Erkenntnis- und Sprachtheorie Philos anklingen. Dies um so mehr, als auch bei Philo die Sprache nicht „der Initiative des Menschen“ entspringt (vgl. S. 60 ff.), obwohl sie Werk des Menschen ist.

46) JAMES M. ROBINSON, Die deutsche Auseinandersetzung mit dem späteren Heidegger, in *Neuland in der Theol.*, Bd. 1, 1964, S. 60.

47) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1957, S. 160 f.

48) J. M. ROBINSON, aaO, S. 60.

In diesem Zusammenhang ist noch auf die Konvergenz zwischen Philo und M. Heidegger hinzuweisen, die in der Lichtung des Seins durch die Sprache als kommunikative Grösse besteht. Heidegger führt aus, dass der „logos“ etwas sehen lässt, „nämlich das, worüber die Rede ist und zwar für den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden“ ⁴⁹. Auch für Philo ist die Sprache Verständigung über das Sein, insofern sich das Sein durch „die geheimen Gedanken“ des Redenden dem anderen bekannt macht. Dieser Aspekt weist in die Richtung des Gesprächs als Mittel der Seinsmitteilung. H. Ott verwendet in seinem Aufsatz „Sprache und Verstehen — Ein Grundproblem gegenwärtiger Theologie“ den Begriff „Gespräch“ in diesem Sinne, wenn er sagt: „Wir müssen das unendliche Gespräch walten und die ‚Sachen‘ durch unser Gespräch zu uns reden lassen und warten, was je dabei herauskommt“ ⁵⁰. Oder: „Jede wesentliche Formulierung ist nur Durchgangsstufe, ruft im Gespräch zu neuer Interpretation“ ⁵¹. In der Beurteilung des lichtenden Charakters des Gesprächs konvergieren Ott und Philo. Allerdings kennt Philo nicht das „unendliche Gespräch“, weil jeder Satz des Gespräches schon das Sein in ganzer Fülle lichtet, wenn die Sprache des Satzes verstanden wird.

*Die Sprache als hermeneutisches Mittel weist sich durch die
Zusammengehörigkeit von Wort und Handlung aus*

Ein Prüfstein auf die Echtheit der Sprache, d. h. ob Sprache ihre hermeneutische Aufgabe leistet oder nur leere Lautmalerei ist, bleibt für Philo der Erweis der Zusammengehörigkeit von Sprache und Sache, von Sprache und Handlung. „Aber das gesprochene Wort ist von keinem Nutzen, trotz aller Verherrlichung des Schönen und Edlen, wenn nicht entsprechende Handlungen sich zu ihm gesellen . . . Denn er [Moses] hielt es für unrecht, wenn das Wort von den Werken getrennt ist“ ⁵². Diese Sätze sind von Philo nicht in einem oberflächlichen Sinne gemeint, dass etwa zum gesprochenen Wort nun auch die ausgeführte Tat hinzukommen müsste, sondern Philo meint vielmehr, dass das echte Wort die Tat von sich aus ins Werk setzen müsse, weil es dazu die Kraft hat (vgl. S. 74 ff.), und dass umgekehrt die vom Wort inaugurierte Handlung oder auch Existenz ein Beweis für die Echtheit der Sprache ist, weil die echte Sprache

49) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1957, S. 32.

50) H. OTT, in *Kerygma und Mythos* VI, Bd. II, 1964, S. 26.

51) *Op. cit.*, S. 28.

52) *De vita Mos.*, § 130.

ja ihrerseits in einer existentiellen Begegnungssituation entstanden (vgl. S. 54) oder aus dem alles Handeln und alle Werke gleichfalls bestimmen- den Sein direkt zu Wege gebracht worden ist. Der Hintergrund für Philos Postulat von Zusammengehörigkeit von Wort und Werk (vgl. dazu auch S. 26) ist der alles bestimmende und prägende „logos“. Ob Sprache nun mit dem „logischen“ Werk konvergiert, ist das Kriterium einer „logischen“ Sprache, d. h. einer Sprache, die im weitesten Sinne hermeneutisches Mittel ist.

Der in diesen Ausführungen angesprochene Problemkreis lässt sich nicht mehr mit Gadammers Urteil über das Wort-Sache-Verhältnis bei den Griechen ohne weiteres zur Deckung bringen. Gadamer sagt: „Nun hat die griechische Philosophie geradezu mit der Erkenntnis eingesetzt, dass das Wort nur Name ist, d. h. dass es nicht das wahre Sein vertritt“⁵³. Auch G. Ebelings historische Einschätzung der griechischen Signifikations- theorie, nach der das Wort in der griechischen und hellenistischen Zeit nur „signum“ für eine „res“ sei, trifft für Philo nicht zu. Was Ebeling für das reformatorische Verständnis in dieser Frage geltend macht: „Jetzt kann das, was durch das Wort geschieht, nicht mehr als ein blosses Bezeichnen begriffen werden . . . Der Sprechende verantwortet in Wahrheit das Wort“⁵⁴, gilt unseres Erachtens in gewisser Hinsicht schon für Philo. Zwar verantwortet nach Philo der Mensch nicht im personalen Sinne das Wort, sondern er verantwortet es, insofern er sich dem Sein in seiner Antwort verantwortlich weiss. Personal ist solches Verantworten bei Philo dann, wenn die andere Person ebenfalls vom Sein ergriffen und bestimmt ist. Die Personalität ist bei Philo nicht eine Frage des Gegenübers zweier Menschen, sondern eine Frage der Wirksamkeit des Seins. Aus dieser Perspektive muss die Frage in philonischen Texten angegangen werden, um das Verhältnis von „Existieren und Denken, Existieren und Spre- chen zueinander“⁵⁵ richtig zu erfassen. In nuce finden sich jedoch die heu- tigen Probleme weitgehend schon bei Philo vor, die Mittel und sicher auch die Seinsauslegung des Philo unterscheiden sich allerdings von unseren Lösungsversuchen.

53) H. G. GADAMER, aaO, S. 383.

54) G. EBELING, Wort und Sache, Hermeneutische Erwägungen zur Theologie, Vortrag, gehalten auf der Tagung „Alter Marburger“ in Marburg 1962.

55) H. OTT, aaO, S. 27.

IV. Versuch einer Einordnung des philonischen Sprachverständnisses in die heutige Diskussion über Sprache

Nachdem wir an einzelnen Stellen unserer Arbeit versucht haben, zwischen dem modernen Sprachverständnis und der Sprachtheorie Philos Vergleiche anzustellen oder auch Beziehungen aufzuweisen, möchten wir nun versuchen, dem ermittelten philonischen Sprachverständnis in der heutigen Diskussion über Sprache seinen Ort zuzuweisen. Wir halten uns bei der Bestimmung des heutigen Sprachverständnisses an M. Heideggers Sprachbesinnung, deren einstweilige Ergebnisse J. M. Robinson¹ und H. Ott² zusammengefasst haben. Wir führen diese Zusammenfassungen an und stellen diesen in einzelnen Punkten Ergebnisse unserer obigen Untersuchung gegenüber. Dabei müssen wir uns gegenwärtig halten, dass Heideggers Sprachdenken „noch unterwegs“ ist, wie H. Ott urteilt, während Philos umfassendes Bedenken der Sprache und ihrer Voraussetzungen zu einem relativen Abschluss gelangt und in wichtigen Punkten über Heidegger hinausgegangen ist. Inwiefern Philo das Problem umfassender zu lösen versucht und auf diese Weise auch schon verschiedene Gedanken zur Sprache in unserer Zeit, die sich hier und dort in der modernen Literatur und in der nicht unbedingt an Heidegger gebundenen Sprachbesinnung finden, angepeilt und entwickelt hat, werden wir in einem weiteren Abschnitt kurz untersuchen.

J. M. Robinson sagt: Nach Heideggers „Verständnis ist Sprache nicht das Bezeichnen gegebener Sachverhalte mit allgemein verbindlichen, lautlichen Zeichen“. Und H. Ott fasst diesen Gedanken in seinem ersten der vier Hauptpunkte folgendermassen zusammen: „Sprache ist nicht aus ihrer Zeichenfunktion zu verstehen, als Bezeichnung von gemeinten Inhalten mittels konventionell vereinbarter Lautzeichen“. Diese negative Abgrenzung trifft auch für Philos Sprachverständnis zu. Philo lehnt die

1) J. M. ROBINSON, aaO, S. 61.

2) H. OTT, aaO, S. 31.

These Demokrits ab, nach der Sprache auf Grund einer Vereinbarung zwischen den Menschen, dass bestimmte Wörter und Lautzeichen bestimmte gemeinte Inhalte bezeichnen sollen, entstanden sei (vgl. S. 46 ff.). Für Philo ist Sprache nicht einfach „significatio“ für gemeinte Inhalte und Sachverhalte, sondern nach Artikulation und Inhalt vom Sein selbst bestimmte Grösse (vgl. S. 138). Sprache ist auch nicht als allgemeine, objektivierende Grösse zu verstehen, sondern als ontische, die ihre Echtheit und Kraft durch die dynamische Relation zum Sein hat (vgl. S. 120).

J. M. Robinson sagt weiter: „Sprache ist auch nicht als Ausdruck eigentlich unaussprechlicher innerer Erfahrung aufzufassen, wobei der Redende selbst in seiner Sprache ‚zum Ausdruck käme‘, während die Sprache wegen ihres abgeleiteten und objektivierenden Beiklangs immer unzureichend bliebe“. Und H. Ott präzisiert in seinem zweiten Punkt: „Sprache ist nicht aus ihrer Ausdrucksfunktion zu verstehen, als Ausdruck des subjektiven Innenlebens. — Heidegger sagt, dass zwar diese beiden landläufigen Bestimmungen in ihrer Weise auch ‚richtig‘ sein mögen, dass sie aber das Wesen selbst, die Sprache als Sprache, nicht zureichend denken“. In einem vordergründigen Urteil über Philos Sprachverständnis könnte es heissen, dass bei Philo in der Lehre vom „inneren logos“ das subjektive Innenleben anvisiert sei, welches sich im „äusseren logos“ ausdrücke. Da aber Philo den „inneren logos“ in Abhängigkeit vom „logos“ und damit vom Sein schlechthin sieht, lässt sich Philos Verständnis in diesem Punkt nicht auf eine subjektive Erfahrung reduzieren. Der „innere logos“ erfährt das Sein und der „äussere logos“ leitet das vom Sein Erfahrene weiter. Der „äussere logos“ ist zwar Ausdruck, aber nicht Ausdruck der subjektiven Gemüts Erfahrung, sondern Ausdruck der Wirkung des Seins in einem sprechenden Menschen. Zwar sagt Philo gelegentlich, dass die Erkenntnis des Seins die Möglichkeiten der Sprache übersteige (vgl. S. 112) und dass damit die Sprache eigentlich unzureichend bleibt. Aber dies ist nicht so verstanden, dass die Sprache wegen ihres objektivierenden Charakters unzureichend bliebe, sondern wegen ihres Abstandes als Seiendes vom Sein. Wegen dieses Abstandes muss die Sprache auch bei der Offenbarung des Seins bei Moses schweigen (vgl. S. 139). Doch handelt es sich in dieser Frage um einen Unterschied in der Seinsauslegung zwischen Philo und Heidegger, den wir ja auch oben S. 135 schon festgestellt, und nicht so sehr in der Sprachauffassung.

H. Ott formuliert seinen dritten, positiven Punkt: „Sprache ist ein den Menschen übergreifendes, ‚transzendentes‘ (dieser Begriff hier mit aller Vorsicht gebraucht!) Geschehen, in das der Mensch eingelassen ist:

„Die Sprache spricht“, und die Sterblichen, die Menschen, stehen unter ihrem Anspruch und verhelfen ihr zu ihrem Verlauten. Das Sprechen der Sprache ist die transzendente „Bedingung der Möglichkeit“ des Sprechens der Sterblichen“. Sprache als Mittel der Seinsauslegung und in ihrer Einbezogenheit in die umfassende Logologie ist auch für Philo ein übergreifendes, transzendentes Geschehen. Ohne die gestaltende und dynamische Wirksamkeit des „logos“ könnte Sprache nicht echte Sprache sein. Allerdings wird das Transzendente im Sprachgeschehen bei Philo nicht mit der in der heutigen Zeit angezeigten Vorsicht oder Zurückhaltung behandelt, sondern möglichst eindeutig in den Formen der ideellen Erkenntnistheorie, der ideellen Anthropologie und Kosmologie, welche zu den Bedingungen der Sprachwerdung nach Philo gehören, festgelegt. Hier ist ein Unterschied zwischen Philo und der heutigen Sprachbesinnung zu konstatieren. Das Sprechen der Sprache ist von Philo in einem umfassenden System erfasst. Ob nun die Sprache aus den innerweltlichen Phänomenen oder aus der direkten Seinsauslegung ermöglicht wird, immer ist der Mensch der Sprechende nach Philo. J. M. Robinson sagt: „Die Sprache ‚braucht‘ den Menschen“. In diesem Punkt sind beide Sprachverständnisse wiederum konvergent. Der Mensch schafft die Sprache, sie ist kein Raunen Gottes (vgl. S. 60). Aber der Mensch ist zum Empfang des transzendentalen Geschehens, der leisen Stimme des Seins, besonders vorbereitet (vgl. S. 134). Auch die Sache, die zur Sprache gebracht werden soll, hat den Vorzug, vom Sein besonders durchsichtig und einsichtig gemacht zu sein. Die Reflexion über die Beschaffenheit des sprachfähigen Menschen und der zur Sprache gebrachten Sache fehlt im modernen Sprachverständnis.

In dem von H. Ott formulierten vierten Punkt können wir beinahe einen völligen Konsens mit Philo herausstellen. „Beim Hören auf die Sprache ist die ‚Dimension der Sache‘ mitzubedenken: Unser Vernehmen eines Textes vollzieht sich nicht nur zwischen zwei Punkten, uns und dem zu vernehmenden Text — sondern in einem Dreieck: Durch den Text vernehmen wir die ihn wie uns in Anspruch nehmende Sache, und nur in solchem Aufsehen zur beredten Sache selbst können wir den Text als solchen *wirklich* vernehmen. Nicht die ‚Meinungen‘ der Verfasser als solche zählen . . . Es geht überhaupt nicht um Meinungen als fertige Gebilde eigener Art. Sondern es geht um das Gegenüber des Denkers von einst zu seiner Sache, die auch die unsrige muss werden können — wenn wir überhaupt verstehen wollen“. Mit solchem Dreieck ist genau das gesagt, was wir als hermeneutischen Grund bei Philo herausarbeiteten, in dem aus dem Wechselverhältnis zwischen Sache und Mensch als dritte umfassende

Grösse das Wort entsteht (vgl. S. 58 f.). Die auf diese Weise entstandene Sprache ist ihrerseits wiederum nur verstehbar, wenn beim Ausleger die beredte Sache gegenwärtig ist oder aber gegenwärtig wird (vgl. S. 73 und S. 77). Ohne die Wiederherstellung der hermeneutischen Grundsituation ist nach Philo Sprache nicht wirklich verstehbar (vgl. S. 70). Philo scheint nun aber in seiner Erklärung über das Ergebnis aus Heideggers Sprachbesinnung in diesem Fall hinauszugehen, indem er diesem Dreiecksverhältnis erklärend die Lehre von der Anthropologie und Kosmologie, aus denen die Sprachtheorie verständlich wird, hinzugibt. D. h. Philo stellt nicht nur dieses Dreiecksverhältnis fest, sondern begründet sein Zustandekommen. Die Zusammengehörigkeit dieser Bezugspunkte im Dreieck wird aber grundlegend durch die Logologie einsichtig gemacht (vgl. dazu S. 109 f.).

Wenn wir von der Gegebenheit des hermeneutischen Grundes bei Philo ausgehen, dann stellen wir fest, dass dieser Grund für Philo durch das Sein ermöglicht wird (vgl. S. 59 f.). Man könnte das Unternehmen Philos unter das Grundproblem stellen: Wie wird Sein zum Seienden, und wie bleibt Seiendes tatsächlich Seiendes und wird nicht Nichts oder Seinsfremdes? Das Sein schlechthin, Gott, geht aus seiner Einheit mit sich heraus, es legt sich aus und entzweit sich. Dieses Herausgehen und Entzweiten ist der Anfang des Seienden. Der „logos“ ist dabei der Modus, die Ideen sind explikatives Hilfsmittel der Seinsauslegung. Der „logos“ ist mit dem sich auslegenden Sein identisch. Er hat verschiedene Aufgaben: er ist als „logos tomeus“ die differenzierende Kraft, d. h. er gibt den seienden Dingen ihre Unterschiedenheit von anderen (vgl. S. 110). Er ist als „desmos“ die zusammenhaltende Kraft, d. h. er verhindert das Auseinanderfallen der seienden Dinge aus ihrer Zusammengehörigkeit (vgl. S. 111). In solchen Funktionen schafft er als der „teleios logos“ die Ideenwelt, in der die Menschen (vgl. S. 84), die Welt (vgl. S. 91) und das Erkennen (vgl. S. 125) in vorbildlicher und für die innerweltliche Konkretion massgeblicher Weise vorhanden sind. In Fortführung seiner Aufgabe überspringt der „logos“ den Graben zwischen Ideenwelt und der konkreten Welt in der eigentlichen Schöpfung des Seienden (vgl. S. 127). Der Mensch und der Kosmos werden geschaffen, Erkenntnis wird ermöglicht. Die Erkenntnis ist dem Menschen als „psyche logike“ vorbehalten, sie geht nach dem ideellen Vorbild vonstatten. Das geschaffene Seiende bleibt aber durch den „logos“ mit dem Sein schlechthin in einer dynamischen Verbindung (vgl. S. 97). Das Seiende ist „logisch“ und hat deshalb an den Kräften des „logos“ teil: Der Mensch kann mit den Dingen teilweise identisch werden

und damit der ursprünglichen Einheit wieder näherkommen. Dieser Vorgang ist der Erkenntnisvollzug und die Grundlage für die Schaffung der Sprache (vgl. S. 109 ff.).

Die in der hermeneutischen Grundsituation vom Sein bestimmte Wirklichkeit spiegelt sich in der echten Sprache wider. Auf Grund der Lehre von der „hexis“ impliziert das geschaffene Wort das Ergebnis der menschlichen Begegnung mit der Wirklichkeit (vgl. S. 55 ff.). P. Tillich sagt: „Worte sind das Ergebnis einer Begegnung des menschlichen Geistes mit der Wirklichkeit“³. Zur hermeneutischen Grundsituation gehört der sprachschaffende Mensch, die Sache und das Wort. Das Verhältnis der drei Größen zueinander wird vom „logos“ nach Massgabe der ideellen Vor-schöpfung gestaltet. Das Wirken des „logos tomeus“ und des „desmos“ findet sich auf diese Weise auch in der Sache wieder. Die Distinktion der Sprache, ihre Gliederung und Artikulation, sind Aufgabe und Werk des „logos tonieus“. Dagegen bewirkt der „desmos“ die Bezogenheit der Wörter im Satz. Die Sprache verbindet so auch das einzelne Seiende wieder. Antoine de Saint-Exupéry drückt in seinem Buch „Flug nach Arras“ diese Beobachtung folgendermassen aus: „Die Sprache verbindet die Dinge“⁴. Da die Sprache die Kategorien, die ihr in der idealen Sprachstiftungssituation zugekommen sind, immer in sich trägt, müssen diese auch beim Verstehen der Sprache vom Verstehenden übernommen werden, wenn Sprache verstanden werden soll. Die ideale Umwelt, in der die Massgaben der hermeneutischen Grundsituation herrschen und die sich vom Ursprung her durchgehalten hat, ist deshalb die beste Voraussetzung für das Verständnis von Sprache. Die Idealpolitien der Essener und Therapeuten und die ideale Umwelt der Septuaginta-Übersetzer sind Verwirklichung dieser Forderung. Als negatives Beispiel sei ein anderer Satz von Antoine de Saint-Exupéry erwähnt: „Doch wie soll ich den Sinn meiner Sprache gerade jetzt beleben, wo alles sich verwirrt?“⁵ Die verwirrte Situation ist nicht der ideale Ort, an dem Sprache belebt und verstanden werden kann. Der alles durchwaltende „logos“ fehlt.

Wie die Sprache durch Vermittlung der „logischen“ Phänomene abgeleitet und erklärt werden kann, ist es auch möglich, ihr Zustandekommen und ihre Verstehbarkeit sofort vom „logos“ abzuleiten. Der „innere logos“ schaut den „teleios logos“, er sieht dort die Massgaben, die alles

3) PAUL TILlich, Systematische Theologie, 1958, Bd. 2, S. 25.

4) ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY, Flug nach Arras, 1956, S. 65.

5) Op. cit., S. 66.

Seiende beherrschen. Das Sein offenbart sich unvermittelt (vgl. S. 130 f.). Wird die Schau des „inneren logos“ vom „äusseren logos“ versprachlicht, dann besitzt diese Sprache dieselben „logischen“ Kategorien, wie die aus der hermeneutischen Grundsituation entstandene Sprache. Die direkt als die Stimme des Seins empfangene Sprache ist genau wie die durch phänomenale Vermittlung entstandene Sprache Spiegel der Wirklichkeit.

Fassen wir an dieser Stelle noch einmal das Ergebnis des angestellten Vergleichs zusammen, dann können wir sagen: Die von drei Grössen bestimmte hermeneutische Grundsituation — oder wie H. Ott sagt: das Dreieck — trifft für Philo und für Heideggers Sprachverständnis zu. Sprache entsteht aus der Begegnung des Menschen mit der Sache, Sprache ist das Ergebnis dieser Begegnung. Sprache kann nur wirklich verstanden werden, wenn der Verstehende wiederum in seiner Auslegungssituation der „beredten Sache“ begegnet. Das Dreiecksverhältnis der Ursprungssituation eines Textes muss in der Auslegungssituation wiederhergestellt werden. Der Versuch solcher Wiederherstellung geschieht sowohl bei Heidegger als auch bei Philo durch die Etymologie (vgl. unsere Feststellung auf S. 69, Anm. 81). Philo vertraut darauf, dass sich das Sein in der Ursprungssituation in das Wort der echten Sprache eingelassen hat. Dieses Seinsgemässe des Wortes wird in der Auslegungssituation durch Etymologie wiedergewonnen. Für Heidegger gilt, „im Anhalt an die frühe Wortbedeutung und ihren Wandel den Sachbereich zu erblicken, in den das Wort hineinspricht. Es gilt, diesen Wesensbereich als denjenigen zu bedenken, innerhalb dessen sich die durch das Wort genannte Sache bewegt“⁶. Solches Erblicken und Bedenken kann durch die Etymologie geschehen. Beide Denker haben sich wegen dieses Versuchs eine ähnliche Kritik zugezogen. So sagt Gfrörer an der von uns schon auf S. 17 zitierten Stelle: „Wahnsinn ist's, doch hat's Methode“, zu Philos Auslegung. „Man hat Heidegger von philologischer Seite gelegentlich vorgeworfen, seine Etymologien seien willkürlich, und von philosophischer Seite: derartige Wortspielereien trügen sachlich nicht ab“⁷. Heidegger kann sich im Hinblick auf die etymologische Methode verteidigen: „... entscheidend bleibt, wie dies geschieht. Das blosses Feststellen der alten und oft nicht mehr sprechenden Bedeutung der Wörter, das Aufgreifen dieser Bedeutung in der Absicht, sie in einem neuen Sprachgebrauch zu verwenden, führt zu

6) M. HEIDEGGER, *Wissenschaft und Besinnung*, in: *Vorträge und Aufsätze*, 1954, S. 48 f. (zitiert bei H. OTT, aaO, S. 186).

7) H. OTT, aaO, S. 186.

nichts, es sei denn zur Willkür. Es gilt vielmehr, im Anhalt an die frühe Wortbedeutung und ihren *Wandel* den Sachbereich zu erblicken, in den das Wort hineinspricht. Es gilt, diesen Wesensbereich als denjenigen zu bedenken, innerhalb dessen sich die durch das Wort benannte Sache *bewegt*. Nur so spricht das Wort, und zwar im Zusammenhang der Bedeutung, in die sich die von ihm genannte Sache durch die *Geschichte* des Denkens und Dichtens hindurch *entfaltet*⁸. Für Heidegger ist also der Grund der Etymologie der Wandel der frühen Wortbedeutung, die Bewegung der vom frühen Wort genannten Sache und die Entfaltung eben dieser Sache durch die Geschichte des Dichtens und Denkens. Zwischen der Ursprungssituation und der Auslegungssituation steht die Geschichte der Sache. Und eben diese Geschichte wird in der Etymologie entfaltet. Mit grösster Vorsicht könnte man sagen: Das dem Sprachverständnis zu Grunde liegende Sein ist geschichtliches Sein. In diesem Punkt divergiert Philo Seinsbegriff und damit auch die Etymologie Philo von Heidegger. Bei Philo kommt in der Etymologie nicht ein geschichtliches Sein zur Sprache, sondern das von Uranfang an ewige Sein. In der Ursprungssituation wirkte dasselbe ewige Sein, wie es in der Auslegungssituation das Verstehen ermöglicht. Würde man den Begriff von Sein, der bei Philo vorherrscht, in geschichtlicher Hinsicht umprägen, dann könnte sich Philo gegen Gfrörer mit Heideggers Worten ebenfalls verteidigen.

Wie wir schon an verschiedenen Vergleichspunkten feststellten, liegt die Divergenz zwischen Heidegger und Philo im Seinsbegriff. Diese Divergenz muss sich dann auch in einem gründlicheren Vergleich der beiden Sprachauffassungen, den wir an dieser Stelle nicht durchführen können, zeigen. Nach Heidegger ist die Sprache „das Haus des Seins“⁹, nach Philo ist sie nur die Tür, nur ein Mittel, durch das das Sein sich ansagt und zeigt. Deshalb hat bei Philo das Sein noch seinen „cum grano salis“ eigenen Bereich, in dem das ideelle Erkennen und Sprachgeschehen ihren Raum haben. Dieses Ideenreich steuert das innerweltliche Geschehen. Philo wagt den für unserer Empfinden metaphysischen Sprung in den Bereich des Seins schlechthin, er macht jedenfalls genaue Aussagen über diesen Bereich. Der Unterschied zwischen Sein und Seiendem ist für Philo zwar vorhanden, aber er ist nicht dergestalt, dass der Mensch nicht über das jenseitige Ufer etwas wissen könnte. Hier meldet sich bei Philo sein Glaube an die Realität der Schöpfungstat Gottes an, der ja seinerseits in

8) M. HEIDEGGER, aaO, S. 48 f. (Sperrungen vom Verfasser)

9) Vgl. J. M. ROBINSON, aaO, S. 61.

der Schöpfung den ontologischen Sprung von seiner Seite aus überwunden hat. Deshalb kann auch umgekehrt, „was den Gottgeliebten angeht“¹⁰, dieser Sprung überwunden werden. Bei Heidegger fällt dieser ganze „überweltliche“ Bereich aus. Deshalb fehlt auch bei Heidegger die metaphysische Grundlegung des Sprachgeschehens, wie sie in der für Philo so wichtigen Logologie entfaltet ist.

Erkenntnis und Sprache sind bei Philo und Heidegger ontologisch begründet. Jedoch ist für Philo das dem „ontologisch“ zugrunde liegende *ὄν* oder *εἶναι* nicht in der Weise frag-würdig wie für Heidegger. Philo weiss, was dieses *εἶναι* ist, deshalb kann er den rückhaltlosen, für unser Empfinden metaphysischen Oberbau in Gestalt der Logologie und Ideenlehre wagen. Im Bild gesprochen: Philo kann horizontal und vertikal denken, indem er das horizontale, innerweltliche Geschehen stringent aus dem vertikalen Geschehen der Seinsauslegung begründet. Heidegger denkt im Sinne Philos das Sein ausschliesslich horizontal an. Dieser Unterschied zeigt sich auch im Unterschied zwischen Heideggers „ontologischer Differenz“ und dem von uns konstatierten „ontologischen Sprung“ bei Philo (vgl. S. 111 f.). Aus der horizontalen Sicht Heideggers fällt der Unterschied zwischen Sein und Seiendem dem Sein selbst zu: „Das Sein ist die Differenz“¹¹. Aus der vertikalen Sicht Philos ist der Unterschied zwischen Sein und Seiendem eine Folge der Selbstentzweiung des in sich einheitlichen Seins schlechthin, eine Folge der Seinsauslegung. Für Philo erklärt sich der Sprung aus dem Abstand zwischen Gott und Geschöpf, während die Differenz bei Heidegger nur feststellbar, aber nicht erklärbar ist. Die Differenz wird von Heidegger im Sein selbst gesucht. Für Philo ist solche Differenz schliesslich nur Modus der Selbstentzweiung Gottes auf dem Hintergrund der festgehaltenen Einheit. Gott und Sein sind aber für Philo identisch, damit wird das Sein theologisch und philosophisch zugleich ausgelegt. Durch die Identifizierung von Gott und Sein gerät der ontologische Sprung bei Philo in die ontologisch begründete Erkenntnis- und Sprachtheorie.

Wir fragen zum Abschluss dieser Überlegungen: Ist die Vorstellung Philos von den Ideen eine Projektion des idealen innerweltlichen Erkenntnisvorgang ins Jenseits? Wird die empirische Erkenntnis nach ihrer methodischen Seite hin idealisiert und übersteigert ins Reich der Ideen verlagert, damit sie umgekehrt wiederum den innerweltlichen Erkenntnis-

10) De op. mundi, § 5.

11) H. OTT, aaO, S. 155.

vollzug begründen kann? Was bedeutet ein solcher Zirkel? Woher hat der Mensch die Fähigkeit zu idealisieren? — Oder ist die Fragerichtung falsch? Ist der letzte und tiefste Grund für Philos metaphysisches Wagnis der Glaube an Gott als Schöpfer und Erhalter, der in der Welt der Dinge und Erkenntnis Wirklichkeit wird? Ist das Vertrauen auf die innere Einheit und Ewigkeit des Seins in Philos Glaube an Gott begründet? Wir hätten damit bei Philo einen Denkweg gefunden, bei dem Glauben und Verstehen in umfänglichster Weise zusammenfielen. Aus solchem glauben-Verstehen wurde die gesamte Erkenntnis- und Sprachtheorie Philos möglich.

Für Philo wird der hermeneutische Grund durch Gott als Erhalter und Schöpfer, als dem Sein schlechthin, bestimmt. Von den Massgaben dieses Grundes aus gestaltet sich nach Philo die Sprache nach Inhalt und Form. Die Massgaben des hermeneutischen Grundes werden durch die ekstatische Schau bestätigt. Es wäre nun im Ausblick auf eine weiterführende Untersuchung¹² zu fragen, ob nicht bei Paulus von Tarsus ähnliche Voraussetzungen für eine Sprachtheorie wie bei Philo von Alexandrien zu finden sind, die nur nicht zur Explikation gekommen sind. Es wäre z. B. zu untersuchen, ob nicht der 1. Kor. 3,11 genannte „Grund“ (θεμέλιος)¹³, der in einem Relativsatz als „Jesus Christus“ bestimmt wird (ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός), mit dem hermeneutischen Grund bei Philo zusammen-gesehen werden könnte. Denn dieser Grund hat bei Paulus ebenfalls erkenntnistheoretische Relevanz. Es geht um das neue Sein in Christus (vgl. 2. Kor. 5,17), aus dem ein besonderer Begriff von Sein resultieren muss. Die hier angedeutete Seinsauslegung muss Konsequenzen auch für das Sprachverständnis des Paulus haben. Der Begriff σῶμα Χριστοῦ müsste ebenfalls auf seine Erkenntnis und Sprache ermöglichende Relevanz hin untersucht werden. Was bei Philo strukturell in den Idealpolitien der Essener, Therapeuten und Septuaginta-Übersetzer vorausgesetzt wird, müsste auf andere Weise auch für die Gemeindevorstellung des Paulus zutreffen. Schliesslich wäre auch zu untersuchen, ob der λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ nicht mit dem philonischen „logos“ zusammengesehen werden könnte. Dass es sich 1. Kor. 1,18 nur um die Predigt vom Kreuz handeln soll, leuchtet im Hinblick auf den Kontext und auf das damals allgemein herrschende Verständnis von „logos“ nicht ganz ein. Durch eine gründliche

12) Eine solche Untersuchung ist, wie auf S. 2 ff. angezeigt wurde, in Aussicht genommen.

13) So schreibt B. ALTANER, aaO, S. 173, zu Klemens von Alexandrien: „Grundlage (θεμέλιος) und Ausgangspunkt alles Philosophierens ist ihm der Glaube“.

Untersuchung der einschlägigen Stellen müsste die Seinsauslegung und damit die Begründung für eine paulinische Sprachtheorie ermittelt werden. Eine solche Sprachtheorie könnte an den Auslegungen der alttestamentlichen Texte bei Paulus verifiziert werden, wie die Sprachtheorie des Philo ebenfalls in den Auslegungen des Alten Testaments bestätigt wird.

V. Zusammenfassung

Die Entstehung und Grundlagen der Sprache

Die Sprache ist das Werk des Menschen und nicht in direktem Sinne Wort Gottes (S. 60 ff.). Gott hat im Menschen die Voraussetzung für die Erschaffung der Sprache geschaffen (S. 61). Die Sprache ist eins mit dem Menschen geworden durch eine Art unlösbaren und unsichtbaren natürlichen Kitt (S. 75). Sie ist nicht eine auf menschlichem Vertrag basierende Bezeichnung des Seienden mit neutralen Zeichen (S. 46), sondern sie ist selbst ein Seiendes, welches dem Sein am nächsten steht (S. 42). Sprache ist analog zur Welterschöpfung ein Akt der Seinsauslegung, wobei jedoch der Mensch der Schöpfer der Sprache ist (S. 107). Sprache ist ein revelatorisches oder hermeneutisches Mittel (S. 24).

Der Ursprung der Sprache kann einerseits im innerweltlichen, an den Phänomenen orientierten Erkenntnisakt und andererseits am ideellen, direkt am „logos“ orientierten Erkenntnisakt liegen (S. 128). Die innerweltliche Ursprungssituation der Sprache wird durch das Dreiecksverhältnis von Gegenstand, Mensch und Wort bestimmt (S. 145). Das Wort ist das Ergebnis der Begegnung des Menschen mit der Sache (S. 147). Das Wort birgt einmal das Beziehungsverhältnis zwischen Sache und Begriff (S. 49) und weiter das Beziehungsverhältnis zwischen Sache und Mensch (S. 53) und schliesslich das Verhältnis zwischen Gegenstand, Mensch und Begriff in sich. Der Kommunikation dieser drei Grössen untereinander entsprechen ihre Beschaffenheiten. Der Mensch ist so beschaffen (S. 77 ff.), dass sein „nous“ mittels der „horme“ sich bis zur Sache ausdehnt und mit dieser auf Grund der Lehre von der „hexis“ (S. 57 und S. 109) identisch wird (S. 80 und S. 128). Die Sache ist so beschaffen (S. 90 ff.), dass sie das Angegangensein vom Menschen her durch ihre „phantasia“ erwidern kann, welche das Wesen der Sache zum „nous“ trägt (S. 80 f.). Der „nous“ gibt als Ausdruck des erkannten Wesens der Sache die Namen (S. 51). Die Weise der Kommunikation der drei Grössen

untereinander, d. h. wie sich Mensch und Sache begegnen, als was der Mensch die Sache bewertet, als welcher Wert die Sache sich dem Menschen zeigt und welche Bestimmung das Wort zum Schluss in sich aufnimmt, hängt von der jeweiligen hermeneutischen Grundsituation einer Sprache ab (S. 55). Die hermeneutische Grundsituation ist von der jeweiligen philosophischen Sicht, die ein ihr gemässes Seinsverständnis hat, vorherbestimmt. Philo sieht in seiner vorherbestimmten Seinsauslegung den göttlichen Willen (S. 59). Alle Spracherscheinungen, die nicht auf dem philonischen hermeneutischen Grund entstanden sind, sind keine echten Sprachen (S. 72 f.). Das echte Wort umschliesst das in der hermeneutischen Grundsituation als Auslegung des Seins bestimmte Verhältnis zwischen Mensch und Gegenstand in sich (S. 60). Das Wort impliziert die in der jeweiligen Seinsauslegung geltenden Kategorien (S. 55). Es ist ein Depositum des richtigen Seinsverständnisses (S. 66).

Die ideelle Ursprungssituation der Sprache ist unmittelbar am „logos“ orientiert. Die das Wort hervorbringende hermeneutische Grundsituation hat im ideellen Erkenntnis- und Sprachschöpfungsakt ihr Vorbild (S. 125), genau wie auch die drei Grössen Sache (S. 93), Mensch (S. 84) und Wort (S. 126) in der Ideenwelt ihre Vorbilder haben. Die Ideenwelt ist vom „teleios logos“ bestimmt (S. 125). Der „logos“ hat nach dem Vorbild der Ideen den innerweltlichen hermeneutischen Grund bestimmt: Der „logos tomeus“ hat das Seiende differenziert, der „desmos“ das Seiende in Zusammenhang gebracht (S. 110). Er hat auf diese Weise das Dreiecksverhältnis und die der hermeneutischen Grundsituation voranstehende Philosophie bestimmt. Die Erkenntnis vermittelnden Kräfte sind Kräfte des „logos“ (S. 109). Das aus der Begegnung zwischen Mensch und Sache hervorgegangene Wort ist ebenfalls vom „logos“ bestimmt. Die Selbstidentität des Wortes als Ausdruck der hermeneutischen Grundsituation fundiert auf der Selbstidentität des „logos“ (S. 120). Was der „logos“ trennt oder eint, trennt oder eint auch das Wort. Da dieser Hintergrund der hermeneutischen Grundsituation in der Welt auch für sich ohne eine Konkretion in der Schöpfung besteht, kann das ideelle Erkennen sofort unvermittelt sich an den Massgaben des „logos“ orientieren. Im ekstatischen Erkennen erfährt der Mensch sozusagen alles aus erster Hand. In der ekstatischen Erkenntnis erkennt der Mensch ohne Vermittlung der Dinge die Massgaben des Seins, wie sie durch den „logos“ dargestellt werden (S. 128). Diese Erkenntnis wird gleichfalls vom menschlichen „nous“ zur Sprache gebracht (S. 129). Die auf diese Weise gewonnene Sprache ist Korrektiv für die innerweltlich gewonnene Sprache (S. 130).

Ob die Sprache auf Grund der indirekten, durch Phänomene vermittelten Erkenntnis oder ob sie auf Grund der direkten vom „logos“ unmittelbar mitgeteilten Erkenntnis entstanden ist, immer ist sie Mitteilung des sich auslegenden Seins. Sie ist der Spiegel der Wirklichkeit. Sie ist Symbol für das gegenständliche Ding und Symbol für die allgemeine Bedeutung des Dinges (S. 50). Als Symbol ist sie Kraftträger der durch den „logos“ vermittelten Kräfte des Seins (S. 120 f.). Der „innere logos“ erforscht und erfährt die Massgaben des Seins entweder aus den Phänomenen oder direkt vom „teleios logos“ (S. 131). Der „äussere logos“ verspricht das vom „inneren logos“ Erkannte, er ist „hermeneus“ (S. 139). Die Sprache wird nach Form und Inhalt vom „inneren logos“ gestaltet (S. 137).

Die Struktur der Sprache als Seiendes

Die Sprache ist wie der Mensch und die sichtbare Welt ein Seiendes (S. 104). Da die Sprache ein Seiendes ist (S. 36), hat sie auch eine ontologische Struktur (S. 19). Sie ist wie der Mensch aus Körper, Seele und „nous“ zusammengesetzt: Der Buchstabe, das Sichtbare und Hörbare der Sprache ist ihr Körper. Der „nous“ der Sprache ist der „nous“ der Welt. Die Seele der Sprache ist der sich mitteilende Sinn (S. 22). Die Metrik und der Rhythmus der Sprache leiten sich von der ewigen Harmonie des Seins ab (S. 20 f.). Die Differenziertheit der Sprache nach Buchstaben, Silben und Wörtern wird durch den „logos tomeus“ vermittelt (S. 110), die Zusammengehörigkeit der Wörter zu einem Sinnganzen im Text ergibt sich aus dem „desmos“ (S. 110). Der die Sprache bestimmende Zeit- und Raumbegriff ist aus dem „logos“ abgeleitet (S. 121). Die Klarheit der Sprache hängt von der Klarheit des vom „inneren logos“ Erschauten ab (S. 121). Die Sprache in ihrer jeweils erscheinenden Form ist also Konkretion des Seins, ein Seiendes.

Die Fähigkeiten der Sprache

Die Sprache kann den Verstehenden in die hermeneutische Grundsituation zurückversetzen (S. 72 f.). Dabei fördert sie die „beredte Sache“ zutage (S. 148) und zwingt den verstehenden Menschen zur inneren Einstellung, die dem hermeneutischen Grund gemäss ist (S. 75). Die Sprache wird jedoch am besten verstanden, wenn die Umwelt der Ausleger und die Menschen selbst die Forderungen der ersten Grundsituation erfüllen

(S. 12 ff., S. 25 ff. und S. 32 ff.). Die Sprache bewahrt die Voraussetzungen einer Tradition (S. 24). Die Sprache bringt entgegen allen neueren Missverständnissen die Seinsauslegung der Väter zur Geltung (S. 31). Die Sprache ist der kontinuierliche Massstab für die Tradition. So bewahrt die Sprache das Seinsgemässe auf (S. 42). Wie sie aus der Vergangenheit berichten kann, kann sie auch die Zukunft voraussagen (S. 75). Sie ist das Mittel erfolgreicher Polemik (S. 74), sie hat heilende Kraft (S. 75) und soterische Vollmacht (S. 74). Die Sprache kann von allem Geschaffenen das Sein am besten offenbaren. Sie ist Kraftträger des Seins, weil sie durch die dynamische Relation in besonderer Weise mit dem Sein verbunden bleibt (S. 109 f.). Doch hat die Sprache ihre Grenze am ontologischen Sprung (S. 111), so dass sie nichts verwirklichen kann, was jenseits des Sprunges liegt.

Literaturverzeichnis

Textausgaben der Werke Philos

- Philonis Alexandrini opera quae supersunt, ed. L. Cohn — P. Wendland, Bd. 1—7 (Reg.bd. v. H. Leisegang, 1296) 1896 ff.
Philo, with an English translation, ed. by F. H. Colson and G. H. Whitaker, vol. 1—10 and 2 Suppl., 1962.
 Les oeuvres de *Philon d'Alexandrie*, publiées sous la direction de R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, S. J. Paris 1961 ff.
 Die Werke *Philos von Alexandrien* in deutscher Übersetzung, hgg. von L. Cohn, Bd. 1—6, 1909 ff., Bd. 7, 1964.

Literatur

- ALTANER, B.: Patrologie, 6. Aufl., 1958.
 BARTH, P.: Die Stoa, neubearb. und hgg. von A. Goedeckemeyer, 1941.
 BIETENHARD, H.: Artikel ὁνομα in ThWB, Bd. V.
 BOMANN, TH.: Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, 3. Aufl., 1959.
 BONHOEFFER, D.: Sanctorum Communio, 1960.
 BORMANN, K.: Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien, Diss. Köln 1955.
 BORNKAMM, G.: Paulinische Anakoluthe im Römerbrief, Ges. Aufsätze Bd. I, 1958, S. 76 ff.
 — Die Vorgeschichte des sogenannten zweiten Korintherbriefes, 1961.
 BOUSSET, W.: Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915.
 BRANDENBURGER, E.: Adam und Christus, 1962.
 BRÉHIER, E.: Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 3^e éd., 1950.
 BULTMANN, R.: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, 1910.
 — Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl., 1958.
 — Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, in: Glauben und Verstehen, Bd. 3, 1960, S. 00 ff.
 CASSIRER, E.: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffes, 1959.
 CHRISTIANSEN, I.: Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philo v. Alexandrien, Diss. Kiel 1965.
 CONYBEARE, C.: Philo about the contemplative life, 1895.

- CULLMANN, O.: Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums, ThZ 1948, S. 360 ff.
- Urchristentum und Gottesdienst, 1950.
- Heil als Geschichte, 1965.
- DALBERT, P.: Die Theologie der hell.-jüd. Missionsliteratur, 1954.
- DIELS, H.: Die Fragmente der Vorsokratiker, 1957.
- DUPONT, J.: Gnosis; La connaissance religieuse dans le épîtres de saint Paul, 1949.
- EBELING, G.: Artikel „Hermeneutik“, in: RGG³, Bd. III.
- Wort und Sache, Hermeneutische Erwägungen zur Theologie, Vortrag, gehalten auf der Tagung „Alter Marburger“ in Marburg 1962 (Protokoll).
- ELTESTER, F.-W.: Eikon im NT (Beih. ZNW 23), 1958.
- FESTUGIÈRE, R. P.: La révélation d'Hermès Trismégiste, I—IV, 1950.
- GADAMER, H.-G.: Wahrheit und Methode, 1960.
- GEIGER, F.: Philo von Alexandrien als sozialer Denker, Tübinger Beitr. zur Altertumswissenschaft XIV, 1932.
- GEORGI, D.: Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief, 1964.
- GFÖRER, A.: Kritische Geschichte des Christentums, I Philo und die alexandrinische Theosophie, 2. Aufl., 1835.
- GOODENOUGH, E. R.: By Light, Light, 1935.
- HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit, 1957.
- Was ist Metaphysik?, 5. Aufl., 1949.
- Vom Wesen der Wahrheit, 3. Aufl., 1954.
- Die Zeit des Weltbildes, in: Holzwege, 1950.
- Der Spruch des Anaximander, in: Holzwege, 1950.
- HEINEMANN, I.: Philos griechische und jüdische Bildung, 1962.
- HEINZE, M.: Die Lehre vom Logos, 1872.
- HOROVITZ, J.: Das platonische νοητὸν ζῶον und der philonische κόσμος νοητός, 1900.
- HOWALD, E.: Ethik des Altertums, 1926.
- HUMBOLDT, W. v.: Werke (Akademieausgabe) VII, 1.
- HUSSERL, E.: „Logische Untersuchungen“, Bd. II, 3. Aufl., 1922.
- JOLLES, A.: Einfache Formen, 2. Aufl., 1958.
- JONAS, H.: Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1, 1954; Teil 2, 1, 1954.
- KELBER, W.: Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes, 1958.
- KLEIN, F.-N.: Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandrien und in den hermetischen Schriften, Untersuchung zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik, 1962.
- KRAFT, H.: Artikel „Therapeuten“ in: RGG³, Bd. IV.
- KUHN, K. G.: Artikel „Essener“ in: RRG³, Bd. II.
- LEIPOLDT/MORENZ: Heilige Schriften, 1953.
- LEWY, H.: Sobria Ebrietas (Beih. ZNW 9), 1929.
- MOLTMANN, J.: Theologie der Hoffnung, 1965.
- NIEDNER: De subsistentia τῷ θεῷ λόγῳ apud Philonem et Joannem apostolum tributa, Zs. f. hist. Theol. 1849.
- OTT, H.: Denken und Sein, 1959.
- Sprache und Verstehen — Ein Grundproblem gegenwärtiger Theologie, in: Kerygama und Mythos VI, Bd. II 1964, S. 19 ff.

- PASCHER, J.: Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria, in: Stud. z. Gesch. und Kultur des Altert. XVII. Band, 3/4. Heft, 1931.
- PAUL, H.: Prinzipien der Sprachgeschichte, 6. Aufl., 1960.
- POHLENZ, M.: Die Stoa, Bd. I u. II, 3. Aufl., 1964.
- Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa, in: Nachr. von d. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen philol.-hist. Klasse, NF. Fachgruppe I. Nachr. aus d. Altertumswissensch. 3. Band 1938/39, S. 151 ff.
- REBLE, A.: Geschichte der Pädagogik, 1962.
- REICKE, Bo.: Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1965.
- REINER, H.: Die philosophische Ethik, 1964.
- ROBINSON, J. M.: Die deutsche Auseinandersetzung mit dem späteren Heidegger, in: Neuland in der Theol., Bd. I, 1964, S. 15 ff.
- SAINT-EXUPÉRY, A. DE.: Flug nach Arras, 1956.
- SAMBURSKY, S.: Physics of the Stoics, 1959.
- SCHINDLER, A.: Die Begründung der Trinitätslehre in der eunomianischen Kontroverse (ms.), Zürich 1964.
- SIEGFRIED, C.: Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, 1875.
- SOWERS, S. G.: The Hermeneutics of Philo and Hebrews, Diss. Basel 1963.
- STEIN, E.: Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria (Beih. ZAW 51), 1929.
- STEINTHAL, H.: Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, 2 Bde., 2. Aufl., Berlin 1890/91.
- STENZEL, J.: Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 3. Aufl., 1959.
- THYEN, H.: Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie (FRL, NF, 47), 1955.
- TILLICH, P.: Systematische Theologie Bd. II, Stuttgart 1958.
- WENDLAND, P.: Die Therapeuten, Jahrb. f. kl. Phil. 22. Suppl. 1896, S. 695 ff.
- WOLFSON, H. A.: Philo Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. 2. vol. 1947, 2. Aufl. 1948.
- ZELLER, Ed.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3. Teil, 2. Abteilung, 4. Aufl., Leipzig 1923.

Ausserdem wurden folgende *Lexika und Nachschlagewerke* verwandt:

- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., 1957 ff. (RGG³), hgg. von Kurt Galling.
- Biblisch-historisches Handwörterbuch, 1962 ff. (BhHW), hgg. von Bo Reicke und Leonhard Rost.
- Wörterbuch zum Neuen Testament, hgg. von Walter Bauer, 5. Aufl., 1958.
- A Greek-English Lexicon, hgg. von H. G. Liddell und R. Scott, 9. Aufl., 1961.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hgg. von G. Kittel, 1933 ff. (ThWB).

STICHWORTVERZEICHNIS

- Abbild: 23, 72, 84, 85, 93, 94, 96 f., 101, 108 f.
- Abel: 132, 136
- Adam: 46 A. 5, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54 f., 63 f., 68, 75, 77 f., 84, 88 ff., 91 ff., 96 f., 102 f., 107, 118 f., 121, 128
- Aharon: 132, 136
- Allegorie: 14 A. 7, 16, 17, 19 ff., 20 A. 17, 21, 22, 59 A. 44, 60 A. 47, 85, 87
- Altes Testament: 16, 20 f., 24, 36, 47, 88, 95, 114, 115 f., 127, 152
- Anthropologie: 14, 22 ff., 44 ff., 50 A. 12, 53 ff., 60 f., 64 f., 70, 76, 77 ff., 90 ff., 102 f., 105 f., 109, 111 ff., 118, 119 ff., 124 f., 127 ff., 131 ff., 145 ff., 153
- Aristippos: 67
- Aristoteles: 3, 4, 57 A. 44, 78, 100, 105 A. 1, 116 ff., 123, 132 A. 22, 139
- Artikulation: 138 f., 144, 147
- Astrologie: 29, 81, 91
- Auslegung: 2, 3, 5, 8, 9, 11, 16 ff., 30, 39 ff., 45, 49 A. 12, 51, 54, 58, 60, 65 f., 68, 70, 72 f., 76 f., 95, 105, 107, 115, 146, 148 f., 154 f.
- Begegnung — Begrüssung: 17, 23, 53 ff., 77, 147 f.
- Benennung: 52 ff.
- Buchstabe: 18, 22, 23, 40, 42, 155
- Chrysipp: 124
- Demokrit: 46 A. 5, 144
- Denken: 3 ff., 6 f., 18 f., 21, 40, 58, 102, 116 (A. 43), 122 f., 126 f., 132 (A. 22), 135, 137 f., 140, 142, 149
- Ding: 9, 22 f., 46 A. 5, 51 f., 54 f., 56 A. 36, 57 A. 38, 58, 77, 79, 81 ff., 90 f., 99 f., 105, 106 f., 109 f., 110 ff., 115, 117 ff., 121, 127, 129, 136, 138, 146 f., 151, 155
- Diogenes: 67
- Ekstase: 16, 18, 37, 41, 128 f., 133, 140, 154
- Element: 15, 19, 27, 30, 36 f., 53 A. 23, 82, 91, 94 ff., 111
- Endlichkeit: 125, 127
- Erkenntnis — Erkennen: 5, 8, 14 ff., 18, 22 ff., 25 f., 29 ff., 33, 35 ff., 40 ff., 44 ff., 45 f. A. 12, 51 f., 54, 58, 60, 62, 65, 69, 70, 73, 75, 77 f., 80, 81 ff., 86 ff., 92 ff., 99 ff., 105 f., 109, 112 f., 116 ff., 125 ff., 144 ff., 149 ff., 153 ff.
- Erscheinung: 6 f., 22, 51 f., 58, 80, 90, 103, 118, 120, 128, 131, 153
- Essener: 11, 13, 25 ff., 33 ff., 38 A. 18, 42, 44, 51, 70 ff., 77, 90 f., 93, 147, 151
- Ethisch-physisch: 14, 18, 26 f., 29, 36, 53
- Etymologie: 13, 27, 69 A. 81, 132, 148 f.
- Eva: 63, 89
- Exodus 39,3: 115
- Formgeschichte: 6
- Gebet: 18, 36, 37 A. 12, 72
- Geschichte: 4, 11, 13, 31, 32, 36, 44, 63 f., 66, 101, 136, 149

Geschöpf: 59, 61, 63, 74, 78, 79, 83, 91, 94, 98, 101, 106, 108, 109, 112, 114, 115, 150, 156

Gesetz: 14 f., 17 f., 21, 22, 26, 27, 28 ff., 32 f., 53, 81 f., 91, 106

Gott: 1, 13, 14 A. 6, 16, 20 f., 24, 27, 29, 36, 47, 54, 59 ff., 77 f., 83 ff., 91, 93, 96 ff., 101, 106, 107 ff., 119, 125, 127 ff., 134, 137, 145 f., 149 ff., 153

Gottesdienst: 20 ff., 30, 38 A. 18, 130

Grammatik: 76, 121 ff.

Handlung: 72 f., 103, 124

Harmonie: 37, 49, 51, 84, 92, 97 f., 106, 111 ff., 119, 130

Heiligkeit: 15, 27, 47

Heraklit: 46 A. 5, 114

Hermeneut: 8, 12, 25, 27, 32, 35, 36, 42, 133, 136, 139

Hermeneutik: 1 ff., 8 f., 13, 15 ff., 30 A. 21, 39 f., 44, 60, 105, 133, 141, 153

Hermeneutischer Eifer: 71

Hermeneutischer Grund: 58 ff., 73, 76, 77, 145 ff., 151, 154 f.

Hermeneutischer Zirkel: 21

ἔξις: 56, 57 f., 59, 76, 77, 79, 102, 109, 119, 147, 153

Homonymie: 37, 67

Idealpolis: 15, 24, 25, 35, 40, 42, 51, 97, 147, 151

Idee: 20 A. 17, 81, 83 f., 87, 94, 96 ff., 100 f., 105, 108, 121, 125 f., 127, 145, 147, 149, 150, 153 f., 154

Judentum: 1, 6, 59, 87, 88, 102, 112, 114, 116

Kain: 132, 136

Karneades: 131 f.

Kategorie: 5, 14 A. 6, 59, 69, 121, 147

Kleanthes: 66

Konkretion: 12, 18 f., 22, 23, 27, 28, 30, 33 f., 36, 40, 42, 57 f., 126 f., 146, 155

1. Korinther 1, 18; 3, 11; 2. Korinther 5, 17: 151

Kosmos (Natur, Schöpfung, Welt): 18, 27 ff., 33, 36, 44 f., 53 A. 23, 76, 82, 87, 89, 90 ff., 108, 110, 112, 113, 116, 118 ff., 124 f., 126 f., 145 f., 155

Lichtung: 33, 42, 52, 60, 141

Logos (unterschiedliche Formen): 2, 8, 19, 21, 23, 26, 29, 44, 65, 72, 75, 77 f., 88, 89, 97, 100 f., 105 ff., 118 ff., 123, 125 ff., 130 ff., 144 ff., 150, 151, 154 f.

Lüge: 115, 136

Materie: 23, 87, 94, 96 ff., 106, 110, 119, 123, 137

Mensch: 3, 8 f., 12, 18, 23, 24 A. 25, 29, 44 ff., 52 ff., 70, 72 A. 87, 73 f., 76, 77 ff., 90 ff., 100, 102 f., 106 ff., 116, 118 ff., 124, 127 ff., 131 ff., 138 ff., 144 ff., 153 ff.

Metaphysik: 105, 112 A. 24, 149 f.

Mittel (medium): 8 f., 19, 24, 31, 42, 49 A. 12, 125, 137, 139, 141 f., 149, 153

Moses: 38, 46, 61, 96, 117, 132, 136, 138, 141, 144

Musik: 20 f., (Metren und Melodien); 21, 81, 92

Mythos: 61, 64 f., 136

Name: 13 f., 27, 33, 37, 45, 46 f., 49, 51, 52, 54 f., 62, 65, 67, 105 A. 1, 127, 137, 153

Natur: 14, 18 f., 26 ff., 33, 36, 53 A. 23, 64, 86 f., 93, 97, 113

Neues Testament: 4, 121 f.

νοῦς: 16 f., 22 ff., 29, 53, 55, 57 f., 63, 70 f., 77 ff., 90, 105, 123, 126 ff., 153 ff.

Offenbarung: 1, 24, 33, 35, 38, 41 f., 46 A. 5, 52, 116, 131, 139 f.

ὄν — Ontisch — Ontologie: 19, 41, 44, 49 A. 12, 59 ff., 73, 79 A. 5, 90, 101, 104, 134, 144, 150, 155

Ontologischer Sprung: 111 ff., 125, 131, 150, 156

- Paulus: 1 ff., 6 f., 59 A. 44, 79 A. 5, 83 A. 35, 151
- Phänomen: 2, 6 f., 12, 29, 41, 53, 57 A. 41, 58, 90, 102 ff., 105, 109, 111, 114 f., 119 ff., 124, 125 ff., 128, 131, 133, 140, 145, 147 f., 153, 155
- Philologie: 4, 39 f., 148
- Philosophie: 1, 17 ff., 21, 25, 28 f., 46, 51, 54 f., 57, 58, 66, 76, 91, 95, 105, 116, 117, 122, 148, 154
- Physisch (s. ethisch)
- Plato: 3 f., 46 A. 5, 78
- Poseidonius: 123, 132 A. 22
- Prophet, Prophetie, prophetische Sprache: 15, 39, 41 f., 76, 82, 128 ff., 136 ff.
- Relation (dynamische): 16, 37, 97 ff., 106, 118, 120, 138, 144, 156
- Rhythmus: 20 f., 71, 92 A. 7, 155
- Sache (res): 17, 21, 31, 45 f., 49 ff., 55, 58, 60, 62, 68, 70 f., 115, 141, 145 f., 148 f., 153 ff.
- Schöpfer: 14, 24, 29, 43, 60, 64, 77, 91, 101, 109, 117, 151, 153
- Schöpfung: 14, 29, 37, 54, 58, 60 f., 63, 76, 91 ff., 106 ff., 112, 116 f., 118, 121, 127 f., 137, 146, 150
- Schrift: 1, 2, 3, 4 f., 12, 15 f., 17 ff., 28, 30, 31, 36, 38, 41 f., 52, 69, 71
- Sein — Seiendes: 2 f., 5, 7 ff., 12 ff., 18 ff., 26 ff., 30 ff., 32, 33 ff.
- Seinsauslegung: 2, 5 ff., 13, 18 ff., 26, 27, 32 f., 35, 38 ff., 44, 58 ff., 69, 107, 113 ff., 121 ff., 131, 137 f., 142, 145 f., 150 ff., 153 ff.
- Septuaginta-Übersetzer: 11, 32 ff., 44, 51, 90 ff., 151
- Sophisten: 21, 37, 55, 61, 65, 70, 74 ff., 133, 136
- Sprache (-verständnis etc.): 11 f., 16 ff., 29 ff., 32 ff., 37 ff., 44 ff.
- Stimme (-werkzeuge): 21, 71, 134, 139, 148
- Stoa: 7, 50 f., 56, 78 f., 113 f., 122 ff., 131 A. 22
- Symbol: 19, 22 ff., 30, 49 A. 12, 60, 74, 95, 120, 155
- Synkretismus: 1 f.
- Synonymie: 37, 67 ff.
- Tat: 70, 72, 141
- τέλος: 68 f., 72 f.
- Therapeuten: 11, 12 ff., 25 ff., 33, 35 f., 42, 44, 51, 70, 77, 90 ff., 107, 147, 151
- Tradition: 9, 16, 18, 20, 30, 32, 38, 42, 50 A. 12, 60, 66, 85 A. 45, 119, 156
- Übersetzung: 32 ff.
- Unendlichkeit: 125 ff., 137
- Urbild: 81, 83, 85, 94, 97, 101, 105, 108
- Verstehen: 3, 8 f., 16 f., 24, 28, 30 f., 51, 72, 96, 116, 128, 149
- Verstehenstrieb (ὁρμή): 128, 153
- Wahrnehmung (αἰσθησις): 80, 83, 86, 126 ff.
- Weisheit: 47 f., 62, 65, 67 f., 73, 77 f., 81 f., 136
- Wesen: 29, 33, 46 A. 5, 51 f., 56 ff., 61 ff., 67, 79, 81, 90 ff., 96 ff., 103, 107, 110, 121, 125, 127, 128, 136, 144, 153
- Wirklichkeitsverständnis: 1 f., 8, 18, 24, 26, 29 f., 32, 42, 69, 134
- Wort: 1, 3 ff., 7, 9, 17, 19, 22 f., 26, 37 ff., 41, 45 ff., 57 ff., 67, 69 ff., 81, 90, 109, 119 f., 124, 130, 131 ff., 135, 137 ff., 141 f., 144, 146 ff., 153 f.
- Zeichen: 59 A. 44, 142, 144
- Zeit und Zeitlichkeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft): 48, 64, 121, 122 ff., 125, 137
- Zenon: 123

LEBENS LAUF

Am 14. Januar 1935 wurde ich als viertes Kind meiner Eltern Ewald Otte und Frau Margarethe geb. Hillringhaus in Wuppertal-Barmen geboren. Mein Vater war als kaufmännischer Angestellter Sozial- und Finanzfachmann in einem grösseren Unternehmen der Textilindustrie meiner Heimatstadt.

Nach dem Besuch der Grundschule und nach absolviertem Abitur am Naturwissenschaftlichen Carl Duisberg-Gymnasium zu Wuppertal-Barmen im Jahre 1956 begann ich mit dem Studium der Theologie. Ich studierte nacheinander in Wuppertal, Heidelberg, Bonn und Basel. Im Frühjahr 1962 legte ich vor der Prüfungsbehörde der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf mein erstes theologisches Examen ab. Im Sommer 1962 wurde ich als Pfarrprovisor in der Kirchgemeinde Serneus (GR) und als Vikar in der Kirchgemeinde Klosters (GR) angestellt. Gleichzeitig mit der Arbeit in der Gemeinde versah ich eine halbamtl. Assistentenstelle bei Prof. H. Ott in Basel. Im Frühjahr 1965 legte ich an der Theologischen Fakultät der Universität Basel meine zweite theologische Prüfung (Fakultätsexamen) ab. Anlässlich der Bündner Synode 1965 zu Tschierschen wurde ich ordiniert und als Pfarrer in die Synode aufgenommen. Serneus (GR), den 1. Oktober 1965

